



**University of  
Zurich**<sup>UZH</sup>

**Zurich Open Repository and  
Archive**

University of Zurich  
Main Library  
Strickhofstrasse 39  
CH-8057 Zurich  
[www.zora.uzh.ch](http://www.zora.uzh.ch)

---

Year: 2015

---

## **Mon dieu qu'ai-je fait? Les diĝir-ša-dab(5)-ba et la piété privée en Mésopotamie**

Jaques, Margaret

**Abstract:** Le corpus des prières pénitentielles au dieu personnel dont la signature est KA-inim-ma diĝir ša-dab(5)-ba gur-ru-da-kam "Formule incantatoire pour retourner le "cœur noué" du dieu", nous donne un aperçu de ce qu'était la "piété privée" pour les habitants de Mésopotamie. Les témoins connus des prières diĝir ša-dab(5)-ba sumériennes, akkadiennes et bilingues sont édités ici en y intégrant les nouveaux textes. Trois prières hittites inspirées des diĝir ša-dab(5)-ba sont éditées par Daniel Schwemer dans un chapitre séparé. Il existe de nombreux rituels mentionnant les diĝiršadaba comme ilī ul īdi "Mon dieu, je ne savais pas", Bīt rimki, Šurpu, Šamaš-šum-ukin Dream Rituals, ainsi que les textes thérapeutiques de la série SA.GIG, les textes magiques et les textes divinatoires qui sont aussi édités et analysés ici. Les aspects religieux, comme la piété personnelle et les explications du mal, mais aussi les aspects littéraires, comme l'emploi de métaphores caractéristiques, et enfin les aspects historiques, à savoir la transmission des textes religieux, ont été analysés systématiquement.

Posted at the Zurich Open Repository and Archive, University of Zurich

ZORA URL: <https://doi.org/10.5167/uzh-119021>

Monograph

Published Version

Originally published at:

Jaques, Margaret (2015). Mon dieu qu'ai-je fait? Les diĝir-ša-dab(5)-ba et la piété privée en Mésopotamie. Fribourg: Vandenhoeck Ruprecht.

**Jaques** Mon dieu qu'ai-je fait?

# ORBIS BIBLICUS ET ORIENTALIS

Fondé par Othmar Keel

Publié au nom de la Fondation BIBLE+ORIENT

en collaboration avec

le Département d'Études Bibliques de l'Université de Fribourg (Suisse),

l'Institut d'Égyptologie de l'Université de Bâle,

l'Institut d'Archéologie, Section Archéologie du Proche-Orient Ancien,  
de l'Université de Berne,

l'Institut Romand des Sciences Bibliques de l'Université de Lausanne,

l'Institut d'Histoire et de Sciences des Religions de l'Université de Zurich  
et la Société Suisse pour l'Étude du Proche-Orient Ancien

par

Susanne Bickel, Thomas C. Römer, Daniel Schwemer

et Christoph Uehlinger

## *Auteur*

Margaret Jaques (\*1960) a étudié l'histoire des religions et la philologie du Proche-Orient ancien et des langues sémitiques (avec comme domaine principal l'hébreu) à l'Université de Genève. Etudes doctorales en Assyriologie à Genève, Munich et Philadelphie. En 1999, doctorat à l'Université de Genève. En 2011, habilitation en Histoire comparée des religions du Proche-Orient ancien à l'Université de Zurich, depuis privat-docent ibidem.

Margaret Jaques

# Mon dieu qu'ai-je fait?

Les diġir-šà-dab<sup>(5)</sup>-ba et la piété privée  
en Mésopotamie.

Avec une contribution de Daniel Schwemer

Academic Press Fribourg  
Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen

## *Bibliografische Information der Deutschen Bibliothek*

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

La collection Orbis Biblicus et Orientalis publie des monographies, des volumes thématiques réunissant plusieurs auteurs et des actes de colloques scientifiques dans le domaine des études bibliques (Bible hébraïque et Septante), de l'assyriologie, de l'égyptologie et d'autres disciplines consacrées à l'étude du Proche-Orient ancien dans un sens large, telles que l'archéologie, l'iconographie et l'histoire des religions. Le comité éditorial et les institutions partenaires reflètent la perspective interdisciplinaire et la qualité académique de la collection. Des manuscrits peuvent être proposés par l'intermédiaire d'un membre du comité éditorial. Ils sont examinés par le comité dans son ensemble, qui peut les soumettre à des pairs de réputation internationale pour une évaluation indépendante. La série est diffusée, abonnée et lue sur tous les continents.



Schweizerische Gesellschaft für Orientalische Altertumswissenschaft  
Société suisse pour l'étude du Proche-Orient ancien  
Swiss Society of Ancient Near Eastern Studies



Publié grâce à des subsides de l'Académie suisse  
des Sciences humaines et sociales.

---

Catalogue général sur internet:  
Academic Press Fribourg: [www.paulusedition.ch](http://www.paulusedition.ch)  
Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen: [www.v-r.de](http://www.v-r.de)

La mise en pages a été réalisée par l'auteur et Marcia Bodenmann,  
Institut d'Histoire et de Sciences des religions à l'Université de Zurich.

© 2015 by Academic Press Fribourg et  
Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen

ISBN: 978-3-7278-1770-0 (Academic Press Fribourg)  
ISBN: 978-3-525-54403-7 (Vandenhoeck & Ruprecht)  
ISSN: 1015-1850 (Orb. biblicus orient.)

## Tables des matières

Avant-propos .....	xi
I INTRODUCTION .....	1
1. Délimitation du corpus.....	2
1.1. Origine et tradition des diġiršadaba .....	4
1.2. Histoire et état de la recherche .....	10
2. Le corpus des diġiršadaba .....	14
2.1. La version standard assyrienne .....	14
2.2. La version sumérienne et bilingue .....	17
2.3. Les prières hittites .....	19
2.4. Les caractéristiques des diġiršadaba .....	20
3. Questions d'histoire religieuse .....	24
3.1. Théories traditionnelles sur l'origine du mal .....	24
3.2. Textes sapientiaux de la théodicée .....	25
3.3. Ruptures et permanences : le cas des diġiršadaba .....	28
3.4. Méthode .....	30
II LES PRIÈRES PÉNITENTIELLES DIĠIR-ŠA-DAB <sub>(5)</sub> -BA .....	34
1. Textes sumériens.....	34
1.1. Dš no. 1 : H 175+152.....	34
1.2. Dš no. 2 : BM 96574.....	38
1.3. Dš no. 3 : IM 43413 .....	42
1.4. Dš no. 4 : BM 78198.....	44
1.5. Dš no. 5 : Copenhagen 10099 .....	47
1.6. Dš no. 6 : VAT 1320.....	49
2. Textes bilingues .....	51
2.1. Dš no. 7 : K 5235 .....	51
2.2. Dš no. 8 : K 13460 .....	52
2.3. Dš no. 9 : Version standard bilingue .....	53
2.4. Dš no. 10 : A.2788 .....	60
3. Textes akkadiens.....	60
3.1. Dš no. 11 : Version standard assyrienne .....	60
III CRITÈRES DE CLASSIFICATION .....	109
1. Le système de classification.....	109
1.1. Les rubriques.....	111
1.2. Les catalogues.....	116
1.3. Résumé .....	122
2. Les prières de la version standard assyrienne .....	123
2.1. <i>Ea Šamaš u Asalluḫi/Marduk mīnū annīma</i> (Sect. A 1-22) .....	123
2.2. <i>ilī ul īdi šēretka dannat</i> (Sect. A 23-39).....	125

2.3.	<i>ilī bēlī bānū šumija</i> (Sect. A 40-53) .....	126
2.4.	<i>ilī ellu bān kullat nišī attū</i> (Sect. A 55-63) .....	127
2.5.	<i>[anāku] ilī mīnā ēpuš ilu</i> (Sect. A 71-108) .....	128
2.6.	<i>ilī šurbū qā'īšu balāti</i> (Sect. A 109-120) .....	129
2.7.	<i>[ši]gū arnum gillatu hiītū</i> (Sect. A 121-175) .....	129
2.8.	[...] (Sect. B 1-8).....	130
2.9.	<i>minū annū'a-ma kī'am epšēku</i> (Sect. B 10-32sq.).....	131
2.10.	[...] (Sect. C 1-5).....	132
2.11.	<i>ilī ul īdi šēretka našāku</i> (Sect. C 6-19sq.).....	132
2.12.	Résumé .....	132
IV PRIÈRE DE LA VERSION SUMÉRIENNE ET BILINGUE ET DE LA VERSION		
	STANDARD ASSYRIENNE SECT. A 71-108 .....	134
1.	Structure de la prière version sumérienne et bilingue et de la version	
	standard assyrienne Sect. A 71-108 .....	134
1.1.	Les interpellations .....	134
1.1.1.	“Mon dieu, qu'ai-je fait ?” .....	135
1.1.2.	“Mon dieu qui m'a façonné, qu'ai-je fait ?” etc. ....	138
1.1.3.	“Le marchand que j'ai payé en argent, qu'ai-je fait ?” etc.....	141
1.1.4.	“Moi qui suis son esclave (domestique), qu'ai-je fait ?” etc...	144
1.1.5.	Résumé .....	146
1.2.	Les protestations.....	147
1.2.1.	“Je n'ai pas retenu pour lui le bœuf dans l'étable” etc. ....	147
1.2.2.	“Le pain que j'ai trouvé, je ne l'ai pas mangé par moi-même !” etc. ....	150
1.2.3.	“Il a transformé ma maison en maison de larmes” etc. ....	157
1.2.4.	Résumé .....	160
1.3.	La supplication .....	160
1.3.1.	“Que mon épouse se penche(?) (sur moi) ! Que mon enfant se penche(?) (sur moi) !” .....	161
1.3.2.	“Comme l'eau, je ne sais pas où je vais” etc. ....	163
1.3.3.	“J'ai glissé, saisis ma main !” etc. ....	165
1.3.4.	“Dans les mortes eaux, sois ma barre ! En eau profonde, sois ma rame !” .....	168
1.3.5.	“Ne me livre pas au jour mauvais !” etc. ....	173
1.3.6.	“Le pain que j'ai trouvé, je l'ai mangé dans la désolation” etc. ....	178
1.3.7.	Résumé .....	179
1.4.	Les demandes d'apaisement .....	180
1.4.1.	“Qui est son serviteur ?” etc. ....	180
1.4.2.	“Comme un champ de roseaux, je me tiens debout dans le vent !” etc. ....	182
1.4.3.	“Lorsque tu poses ton regard, cet homme vit !”.....	185
1.4.4.	“Lorsque tu ouvres ta bouche, cet homme vit !” .....	186
1.4.5.	“Lorsque tu lèves les yeux, cet homme vit !” .....	187

1.4.6. “Ton cœur comme le cœur d’une mère naturelle – qu’il revienne en son lieu !” etc. ....	187
1.4.7. Résumé .....	190
2. Catalogue récapitulatif des métaphores et des comparaisons dans les diġiršadaba .....	191
2.1. Prière de la version sumérienne et bilingue // version standard assyrienne Sect. A 71-108 .....	191
2.1.1. L’interpellation .....	191
2.1.2. Les protestations .....	192
2.1.3. La supplication .....	194
2.1.4. Les demandes d’apaisement .....	196
2.2. Prières de la version standard assyrienne .....	196
2.2.1. La tempête .....	196
2.2.2. L’oiseau .....	197
2.2.3. Le bœuf et le mouton // l’eau et le bateau .....	198
2.2.4. Autres images .....	198
V LES DIĠIRŠADABA EN CONTEXTE : LES PRIÈRES AU DIEU PERSONNEL ET AUX DIEUX DU PANTHÉON .....	200
1. Les prières au dieu personnel .....	200
1.1. Les lettres-prières au dieu personnel.....	200
1.1.1. The “Sumerian Epistolary Miscellany” .....	201
1.1.2. AO 4318 // L 10934 .....	205
1.1.3. YBC 4578.....	208
1.2. Les prières pénitentielles au dieu personnel.....	210
1.2.1. UET 6/3 no. 624 .....	210
1.2.2. BM 29632.....	212
1.2.3. VAT 1421.....	218
1.2.4. VAT 8345.....	221
1.2.5. Eršaḫūga .....	222
1.2.6. VAT 9026 // STT 247 // STT 275 // VAT 13620 .....	223
1.2.7. K 2425 // K 9252 .....	227
2. Les diġiršadaba et les dieux du panthéon .....	231
2.1. Šin.....	231
2.2. Enki/Ea .....	238
2.3. Inana/Ištar .....	241
2.4. Amurru.....	244
2.5. Nintu .....	247
2.6. Nisaba .....	251
2.7. Nabû.....	255
2.8. Marduk.....	257
VI LES RITUELS DES DIĠIRŠADABA .....	258
1. Le rituel <i>ilī ul īdi</i> .....	258
1.1. K 8367 (AMT 81, 5) + K 16412 (AMT 27, 4).....	267
1.2. K 3177+ .....	270



2. <i>Bīt rimki</i> .....	272
3. <i>Šurpu</i> .....	275
4. CBS 514.....	276
5. K 8870+ .....	277
6. K 3514 .....	278
7. BAM III no. 316 et duplicats .....	279
8. CBS 10495.....	282
9. K 2542+2772+6030 (BE 31 no. 60).....	282
10. <i>Šamaš-šum-ukin Dream Ritual</i> .....	284
11. Textes divinatoires.....	285
12. Les constituants du rituel .....	286
12.1. Les statuettes.....	286
12.2. Pierres à amulettes .....	291
12.3. Plantes en onguent .....	293
12.4. <i>mêlu</i> .....	295
 VII REPRÉSENTATIONS ET CONDUITES DE LA PÉNITENCE : TRADITION ET TRANSFORMATIONS .....	 297
1. Le discours de la piété privée.....	297
1.1. Le dieu personnel .....	297
1.1.1. Principaux aspects du dieu personnel .....	300
1.1.2. Le dieu personnel d'après les <i>diġiršadaba</i> .....	307
1.2. L'explication du mal d'après les <i>diġiršadaba</i> .....	314
1.2.1. La terminologie du péché .....	315
1.2.2. Les explications du mal .....	316
1.2.3. "Éthique ou étiquette ?" .....	319
1.3. Métaphores et comparaisons dans les <i>diġiršadaba</i> .....	322
2. Passages parallèles, échange et transmission .....	324
2.1. Le pluralisme des conduites pénitentielles.....	325
2.2. Les transformations historiques de la pénitence.....	326
2.3. Les transformations des <i>diġiršadaba</i> .....	329
2.4. <i>Šurpu</i> , Lév. V 1-6, Kol Nidré et la liturgie du Yom Kippour .....	330
2.5. Les stèles de confessions anatoliennes.....	332
2.6. Résumé .....	334
 VIII RÉCAPITULATIF.....	 336
 IX TABLEAUX SYNOPTIQUES.....	 338
1. Synopse de Dš no. 1 (H 175 + 152) // Dš no. 2 (BM 96574).....	338
2. Synopse de Dš no. 3 (IM 43413) // Dš no. 4 (BM 78198) // Dš no. 5 (Copenhagen 10099) // Dš no. 6 (VAT 1320).....	342
3. Synopse des témoins sumériens lignes 1-21 .....	344
4. Synopse des témoins de la prière de l' <i>adirtum</i> de Šin .....	346

HITTITE PRAYERS TO THE SUN-GOD FOR APPEASING AN ANGRY PERSONAL GOD: A CRITICAL EDITION OF <i>CTH 372-74</i> (BY <i>DANIEL SCHWEMER</i> ).....	349
The Prayer of Kantuzili ( <i>CTH 373</i> ).....	351
The Prayer of a King ( <i>CTH 374</i> ).....	361
The Prayer of a Mortal ( <i>CTH 372</i> ).....	374
 Bibliographie .....	395
Catalogue des diğiršadaba .....	416
Index thématique .....	417
Index des textes cités .....	418
Termes sumériens et akkadiens .....	420
 A Glossary of the Hittite Prayers to the Sun-God ( <i>CTH 372-374</i> ) (by <i>Charles Steitler</i> ) .....	421
 Copies et photos des tablettes cunéiformes .....	458



## Avant-propos

Les textes sumériens, akkadiens et bilingues, constituent aujourd’hui notre seule source écrite sur la religion des anciens habitants de Mésopotamie. Par leur abondance, ces textes peuvent déjà fournir matière à réflexion, même s’il est probable qu’ils ne permettent d’accéder qu’à une toute petite partie d’un vaste ensemble, et que les résultats que nous avons atteints devront un jour être rectifiés par la découverte de nouvelles sources. Une synthèse est néanmoins possible. Dans un domaine précis, celui d’un corpus de prières pénitentielles au dieu personnel dont la signature est KA-inim-ma diġir šà-dab<sub>(5)</sub>-ba gur-ru-da-kam “Formule incantatoire pour retourner le “cœur noué” du dieu”, nous avons essayé de comprendre comment les habitants de Mésopotamie se sont représentés ce que nous appellerions la “piété privée”.

Les textes des prières diġiršadaba ont été édités par W.G. Lambert, JNES 33 (1974) 267-322 et depuis, de nouveaux textes ont été identifiés dans les musées. Notre recherche a pour but d’analyser ce corpus de façon générale. Par conséquent, il nous a paru nécessaire de rééditer les témoins connus des prières sumériennes, akkadiennes et bilingues en y intégrant les nouveaux textes (chap. II).

Les rubriques et les catalogues sont des systèmes de classification antiques de la littérature mésopotamienne. Au chapitre III, nous étudions les mentions des diġiršadaba, ainsi que la structure des prières de la version standard assyrienne. En raison de son importance tant sur le plan formel que religieux et littéraire, celle-ci occupe dans notre corpus une place privilégiée. Le chapitre IV contient une analyse plus spécifique de la prière Sect. A 71-108 de cette version en parallèle avec celle qu’on trouve dans les sources sumériennes et bilingues. Dans la seconde partie de ce chapitre, nous récapitulons les métaphores de cette prière et d’une façon plus générale, les métaphores des diġiršadaba de la version standard assyrienne.

La piété privée ne se réduit pas aux seules prières diġiršadaba, ce que montre un examen même partiel des lettres-prières et des prières pénitentielles aux dieux personnels d’une part, des relations, explicites ou non, du dieu personnel aux dieux du panthéon d’autre part (chap. V). Il faut notamment tenir compte de leur place dans les rituels, que Lambert (1974) n’a pas étudiés dans son édition et qui font l’objet du chapitre VI. Il existe de nombreux rituels mentionnant les diġiršadaba : *ilī ul īdi* “Mon dieu, je ne savais pas”, *Bīt rimki*, *Šurpu*, *Šamaš-šum-ukin Dream Rituals*, ainsi que les textes thérapeutiques de la série SA.GIG, les textes magiques et les textes divinatoires.

En conclusion (chapitre VII), les aspects religieux, comme la piété personnelle et les explications du mal, littéraires, comme l'emploi de métaphores caractéristiques, et historiques à savoir la transmission des textes religieux, ont été développés sous un angle historique et systématique.

Ce travail représente ma thèse d'habilitation présentée en février 2011 à la Faculté de Théologie de l'Université de Zurich. Il a été élaboré dans le cadre de mon activité exercée au sein de cette faculté depuis plus de dix ans, à l'invitation du professeur Fritz Stolz. Très intéressé par le sujet des prières pénitentielles et de l'expression de la piété privée en Mésopotamie, Fritz Stolz n'aura malheureusement pas pu lire le résultat de cette recherche. Pendant notre unique année de collaboration, il a fait sur moi une forte impression par son intelligence et sa persévérance, et aussi par sa lucidité face à la maladie.

Je remercie le professeur Christoph Uehlinger, directeur du département (« séminaire ») des Sciences des religions, qui a bien voulu prolonger le soutien à mes recherches après la mort de Fritz Stolz en 2001. Ses critiques, ses remarques et ses encouragements durant toute l'élaboration de ce travail ont été inestimables. Je remercie aussi le professeur Thomas Krüger qui a manifesté son intérêt et soutenu mon travail depuis son début. Ses connaissances de l'Orient ancien, communiquées généreusement lors de séminaires communs, ont été un enrichissement dont je lui sais gré. Je remercie également la Faculté de Théologie de l'Université de Zurich grâce à laquelle j'ai pu enseigner pendant de nombreuses années les disciplines du Proche-Orient ancien.

Le professeur Daniel Schwemer de l'Université de Würzburg, a édité et commenté les trois prières hittites en annexe. Je le remercie pour sa collaboration scientifique et son aide.

A M. Christopher Walker va toute ma reconnaissance pour les moyens mis à disposition lors de mes séjours au British Museum. Elle va également à M. Joachim Marzahn grâce à qui j'ai eu accès à toutes les sources des diğiršadaba du Musée de Pergamon à Berlin. Merci aussi à M. Antoine Cavigneaux pour m'avoir communiqué la prière H 175+152 de Meturan, à Mme Béatrice André-Salvini pour son autorisation à collationner le texte Susa 1910 no. 12860, et au National Museum de Copenhague pour la photo du texte Copenhague 10099 et à son autorisation à la reproduire dans cette publication.

Pour leur promptitude à mettre à ma disposition leurs textes et leurs articles, je tiens à remercier les professeurs Wilfred G. Lambert et Walter Mayer ainsi que Mme Ursula Seidl et Mme Marie-Christine Ludwig-Walker. Pour leurs conseils et leur aide, je tiens aussi à remercier Mme Veronika Bachmann, le professeur Philippe Borgeaud, Mme Eliane Brigger, les professeurs Stefan M. Maul, Anne-France Morand, Gregory D. Rowe et

Annette Schellenberg. Je remercie les professeurs, assistants, bibliothécaires, secrétaires et collaborateurs de la Faculté de Théologie de l'Université de Zurich, qui ont toujours pris le temps de me conseiller et de m'aider. Je remercie enfin la Fondation Schmidheiny pour sa généreux soutien à la publication.

Zurich, février 2015

Margaret Jaques



## I. Introduction

Les digiršadaba sont des prières pénitentielles adressées au dieu personnel d'un individu<sup>1</sup>. Dans ces prières, un individu interpelle son dieu et lui décrit ses souffrances. Il interprète son malheur comme la conséquence de l'éloignement du dieu qui s'est mis en colère à cause de péchés commis consciemment ou inconsciemment. Digir-ša-dab<sub>(5)</sub>-ba-gur-ru-da est leur signature complète<sup>2</sup>. Elle signifie littéralement "(Formule incantatoire) pour retourner le "cœur noué" du dieu". Le but des digiršadaba est de "retourner" (gur) le "cœur noué" (ša dab<sub>(5)</sub>)<sup>3</sup> du dieu, c'est-à-dire de calmer sa colère, et ainsi de mettre fin aux malheurs que subit l'orant.

L'examen de l'expression de la piété privée au moyen des prières pénitentielles digiršadaba n'a pas suscité autant de recherches que l'étymologie des noms propres (Stamm 1968 ; Stol 1991 ; di Vito 1993) et les formules de bénédiction adressée au destinataire de lettres privées (Edzard 1993 ; Landsberger 1928/29 ; Sallaberger 1999) ou, dans le domaine religieux, l'étude des lettres-prières (Böck 1996 ; Hallo 1968), des prières eršahuğa (Maul 1988) et des šuilla (Mayer 1976). Des textes de prières et de rituels portant la signature digiršadaba ont été inventoriés par Kunstmann (1932, 45-47), mais l'édition des prières dans leurs différentes versions revient à Lambert (1974, 267-322). Bien qu'il ait montré l'usage des digiršadaba dans le rituel de *Bīt rimki* et indiqué la relation entre ces prières et le rituel *ilī ul īdi* (KAR no. 90), Lambert a concentré ses efforts sur l'identification et la reconstruction des prières et laissé de côté la question concernant leurs usages rituels. Van der Toorn (1985, 121-124) fait un survol de ces usages rituels des digiršadaba et édite d'autres textes de prières et de rituels. Depuis l'édition de Lambert, de nouveaux témoins ont été découverts, les uns complétant la version bilingue (Maul 1988, 213sq.), les autres permettant de comprendre le début de la prière de la version sumérienne. Une nouvelle étude du corpus des prières digiršadaba est donc justifiée. Outre l'édition des prières, il est nécessaire, dans une perspective historico-religieuse, de

---

<sup>1</sup> Le terme de "pénitence" contient à la fois un sentiment de regret d'avoir offensé le dieu, et une action rituelle pour expier ses péchés. Elle est représentée dans la littérature mésopotamienne par les lettres-prières, les eršahuğa et les digiršadaba, ainsi que par quelques lamentations comme "Man and his God" sumérien et "Man and his God" akkadien (Edzard 1987-1990a, 42sq. ; Röllig 1987-1990, 55-57, 60 ; Klein 2006). Les textes de *Ludlul* et de "Théodicée" sont en revanche des œuvres sapientiales et théologiques qui n'ont pas été employées dans un rituel.

<sup>2</sup> digiršadaba, qui sert à désigner ces prières dans ce travail, est l'abréviation de cette rubrique. Dans l'édition (chap. II), les prières sont abrégées Dš no. 1, Dš no. 2 etc.

<sup>3</sup> L'expression ša dab<sub>(5)</sub>-ba "nouer, saisir le cœur" a un sens négatif et est traduite en akkadien par des termes de colère (Jaques 2006, 93-95 et 558-560). On trouve d'autres constructions avec dab<sub>(5)</sub> dans une connotation négative, comme KA-DAB-BI-DA une maladie (paralysie ?) de la bouche (cf. BAM VI 534, 535), voir aussi CAD Š 21, 4. c).



reprendre l'analyse des contextes religieux, comme les rituels, et les prières aux dieux personnels qui leur sont apparentées.

### *1. Délimitation du corpus*

Les prières *diġiršadaba* sont une catégorie de textes très intéressants car d'une façon générale ils nous permettent d'entrevoir une forme de piété populaire, non officielle – du moins à époque ancienne – et individuelle en Mésopotamie. Et ceci est très rare, la masse populaire, qui ne savait souvent pas écrire et qui n'en avait probablement pas besoin, ne nous ayant laissé que peu de témoignages (Edzard 1993 ; Streck 2003-4). En raison de cette origine populaire, le corpus des *diġiršadaba* donne une impression formelle de disparité, les prières de la version standard assyrienne, qui forme une série, provenant de divers corpus et séries rituelles (Mayer 1976, 16sq.). Les *diġiršadaba* existent en sumérien et en akkadien et s'adressent au dieu personnel à la 1<sup>ère</sup> pers. pour, comme l'indique la signature, calmer sa colère. La première ligne est caractéristique : En sumérien : *ġá-e diġir-ġu<sub>10</sub> a-na i-im-AK*, correspondant à l'akkadien *anāku ana ilīja mīnā ēpuš*, “Qu'ai-je fait à mon dieu ?”. Il s'agit d'une interpellation sous forme de question familière à la divinité, non suivie, comme c'est l'usage pour les dieux nommés, par une longue liste d'épithètes. Le contenu de cette première ligne permet donc une identification générique de la prière. La rubrique ou la signature en revanche est qualifiée par Lambert (1974, 267) de “largely irrelevant”, car elle ne délimite pas exclusivement le corpus des *diġiršadaba*. En effet, plusieurs autres prières et incantations sont concernées par les mêmes objectifs sans porter pour autant de signatures. Un groupe de prières comme les *ér-ša-ġuġ-ġe<sub>26</sub>* “lamentation pour apaiser le cœur (du dieu)” fait partie de la même catégorie de prières pénitentielles pour calmer la colère divine. Cette ambivalence pose d'emblée la question de la classification des prières pénitentielles. Soit il faut supposer avec Lambert (1974, 267) que la rubrique de type “apaiser un dieu” est très vague, trop vague même, et permet sans difficulté le passage d'un genre littéraire à l'autre. Soit il faut supposer que la rubrique ne constituait pas un système de classification des genres littéraires, mais indiquaient la fonction de la prière dans un rituel précis (Zgoll 2003a, 21sq., id. 2003c, 190-197).<sup>4</sup>

<sup>4</sup> La présence ou l'absence de la signature pose un problème méthodologique. Un texte sans signature est-il un *eršaġuġa* ou un précurseur à ces prières ? Il est souvent difficile d'identifier un texte sur la base de critères internes car les compositions mésopotamiennes sont souvent formées à partir d'éléments empruntés à d'autres textes (“technique du patchwork”, cf. Vanstiphout 2000, 707-710). La reconstruction des *balaġ* et des *eršemmas* est assez difficile (Civil 1976, 72 ; id. 1983, 45). Un *eršaġuġa* est théoriquement plus facile à reconnaître grâce à sa formule finale caractéristique (Maul 1988, 24sq.). Mais lorsqu'un texte est incomplet, comme c'est souvent le cas, l'identification devient très difficile. D'autant plus que, ne faisant pas partie du curriculum scolaire, il

Le corpus des diġiršadaba ne peut pas être clairement délimité. Il n'est pas certain que la version standard assyrienne ait constitué une série au même titre que *Šurpu* ou *Bīt rimki* car aucun colophon n'a survécu dans les fragments significatifs. Il est possible qu'il s'agisse d'une collection de prières à l'usage des *āšipū* "exorcistes" (van der Toorn 1985, 122). On constate également d'importantes divergences entre les témoins de cette version, certains ne rapportant pas les prières dans le même ordre ou insérant des rituels entre les prières.

Les prières portant la signature diġiršadaba sont attestées uniquement dans la version standard du 1<sup>er</sup> millénaire. L'état incomplet de cette version nous astreint à distinguer trois sections : Sect. A, B et C qui appartiennent certainement au même corpus. Il reste onze prières plus ou moins bien conservées ; les incipits des deux prières Sect. B no. 8 et Sect. C no. 10 ne peuvent pas être reconstitués. La prière Sect. A 71-108 dont l'incipit est [*anāku*] *ilī mīnā ēpuš* " Mon dieu, qu'ai-je fait ?" est la version akkadienne de prières bilingues, datant aussi du 1<sup>er</sup> millénaire, et de prières sumériennes de l'époque paléo-babylonienne. Elle constitue donc un témoignage important de l'évolution historique du genre littéraire des prières pénitentielles. Les textes de prières sumériennes Dš no. 2 et Dš no. 1 portent respectivement les signatures ér-ša-ḥuġ<sup>1</sup>-e et ér-ra ša-ḥuġ-ġe<sub>26</sub> diġir lú-lu<sup>lu</sup>-ke<sub>4</sub> "Erra-šaḥuġe au dieu d'un homme". Aucune signature dans les témoins des prières bilingues n'est conservée mais il est probable que ces prières soient également des eršaḥuġa (Maul 1988, 63 ad 8'). Les prières ér-ša-ḥuġ-ġe<sub>26</sub> "lamentation pour apaiser le cœur (du dieu)" constituent, à côté des balaġ<sup>5</sup>, des eršem<sup>6</sup> et des šuilla<sup>7</sup>, un groupe important de prières pénitentielles composées dans le dialecte sumérien Emesal des "Kultlyrik" (Maul 1988, 1). Le but des ér-ša-ḥuġ-ġe<sub>26</sub> donné par la signature est similaire à celui des diġir-ša-dab<sub>(5)</sub>-ba-gur-ru-da. La distinction entre l'un et l'autre type de prière est équivoque, car les deux ont la même finalité (Lambert 1974, 267)<sup>8</sup>. Les diġiršadaba se démarquent des autres prières par leur destinataire : les šuilla et la plupart des eršaḥuġa sont adressées à un dieu nommé à qui un individu expose ses souffrances et qu'il supplie de s'apaiser, alors que les diġiršadaba sont exclusivement destinées au dieu personnel. Le dieu personnel a un rapport privilégié avec un individu. Il est son créateur et son protecteur. Il n'est pas nommé mais désigné par le terme générique diġir

---

existe en général de ces prières peu ou pas de parallèles. En définitive les critères d'identification sont pour le savant moderne : 1) la présence du texte dans un catalogue, 2) la signature et 3) les critères internes.

<sup>5</sup> Balaġ est le nom d'un instrument de musique qui accompagnait ces lamentations (Cohen 1988) : un tambour (Black 1991), plus vraisemblablement une harpe.

<sup>6</sup> Eršem<sup>6</sup> littéralement "lamentation du tambour-šem" (Cohen 1981).

<sup>7</sup> Šuilla "(Prière) à main levée" est le nom d'un type de prière officielle adressée aux grands dieux sous leur forme stellaire (Zgoll 2003a ; id. 2003c).

<sup>8</sup> Maul (1988, 18sq.) classe les eršaḥuġa selon leur introduction en quatre types. Le type d) "L'introduction sous forme de plainte" correspond aux diġiršadaba, voir aussi p. 17sq.

(= *ilu*) “dieu”. Il est fait parfois mention aussi d’une déesse personnelle. Les prières pénitentielles, en particulier les *eršaḫūga*, sont employées dans des rites apotropaïques (Maul 1988, 30sqq.).

### *1.1. Origine et tradition des diġiršadaba*

Lorsque Scheil publia le fragment Susa 1910 no. 12860 (Scheil, MDP 14, 47 et RA 9, 66), il intitula son article “Encore un Job babylonien”. La découverte d’autres duplicats montra qu’il avait pris un témoin des *diġiršadaba* de la version standard assyrienne (texte o) pour un autre spécimen de poème sapientiel de la théodicée. Par hasard, cependant, son titre erroné nous révèle les similarités existant entre les textes sapientiaux et les *diġiršadaba*.

Jacobsen (1970, 44-46 ; id. 1976, 152) avait suggéré qu’une religion personnelle n’était apparue pour la première fois en Mésopotamie qu’au début du 2<sup>ème</sup> millénaire. Cette religion est documentée d’après l’auteur par deux genres littéraires : les lettres-prières et les compositions sapientielles “Man and his God” sumérienne et akkadienne.

(a) Les lettres-prières forment un corpus attesté dès l’époque paléo-babylonienne. Ce type particulier de prières est décrit par van Dijk (1933, 302) comme “des lettres adressées aux dieux” et Hallo (1968, 71-80) les désigne dans son étude par l’expression abrégée de “letter-prayers”. Il s’agit de prières individuelles sous la forme d’une lettre adressée à une divinité. Onze lettres en sumérien ont été répertoriées (Böck 1996, 4 n. 6) mais il existe aussi un certain nombre de lettres-prières en akkadien. On notera que la tradition des lettres-prières akkadiennes est d’abord attestée à Mari (Durand 1988, 413-419)<sup>9</sup>.

(b) La composition sumérienne de “Man and his God” a été éditée par Kramer en 1955<sup>10</sup>. Celui-ci ne connaissait alors que cinq tablettes. Depuis Klein a identifié sept nouveaux duplicats provenant pour la plupart de Nipur mais aussi d’Ur et de Sippar. Il a pu établir la structure de la composition (Klein 2006, 124-143) et démontrer qu’elle s’apparentait à celle de “Man and his God” akkadien, un dialogue entre un homme et son dieu. Cette version akkadienne de “Man and his God” n’est constituée que d’une seule tablette éditée par Nougayrol en 1952 (pl.VII-VIII). La langue et

<sup>9</sup> Rosengarten (1971, 134) désigne les lettres-prières médio-babyloniennes comme le “chaînon manquant” entre les lettres-prières sumériennes et les prières pénitentielles du 1<sup>er</sup> millénaire. Au corpus des textes sumériens appartiennent aussi les lamentations sur les cités (Hallo 1968, 80). Rosengarten (1971, 135sq.) propose une comparaison entre le vocabulaire de la Lamentation sur Ur et de l’*eršaḫūga* IVR<sup>2</sup> no. 10 (Maul 1988, 236-246) qui présente plusieurs similarités avec les *diġiršadaba*.

<sup>10</sup> Dans le catalogue du Louvre, AO 5393 ii 45-46 (TCL 15, 28), “Man and his God” sumérien précède immédiatement l’incipit des *diġiršadaba*, cf. p. 116.

l'orthographe suggèrent une provenance de l'est du Tigre, sur la Diyala, au-delà de la région d'Ešnunna (von Soden 1990, 136).

<i>"Man and his God"</i> <i>sum</i> <sup>11</sup> .	<i>Thèmes</i>	<i>Formes littéraires</i>	<i>Genre</i>
1-9	Prologue: Exhortation	Instruction	Littérature sapientielle
10-27	Souffrances de l'homme	Description	Incantation
28-119	Supplication	Monologue de l'orant	Prières pénitentielles
120-132	Guérison	Description	Incantation
133-142	Louange	Monologue de l'orant	Littérature hymnique
143	Antienne	Monologue	Prières pénitentielles

<i>"Man and his God"</i> <i>akk.</i> <sup>12</sup>	<i>Thèmes</i>	<i>Formes littéraires</i>	<i>Genre</i>
1-11	Prologue: Souffrances de l'homme	Description	Incantation
12-36(?)	Supplication	Monologue de l'orant	Prières pénitentielles
37(?) - 47	Guérison	Description	Incantation
48-67	Message du dieu	Consolation	Prières pénitentielles
68	Addendum: Pétition pour(?) l'orant	Exhortation	Prières pénitentielles

Les compositions sumérienne et akkadienne appelées "Man and his God" sont mises en parallèle avec, dans la première colonne les principaux thèmes qui les structurent, dans la seconde les formes littéraires dans lesquelles ces thèmes sont exposés, et dans la troisième les genres littéraires auxquels ces thèmes et leurs formulations ont été empruntés.

Les éditeurs et commentateurs de ces compositions les classent dans la littérature didactique et sapientielle (Klein 2006, 125sq.). La doctrine enseignée serait celle de la conservation d'une tradition : l'orant, malgré ses souffrances, ne doit pas perdre foi en son dieu personnel, mais continuer à le supplier afin que le dieu, ayant accepté sa prière, le replace dans sa position initiale. La justice et l'intégrité du dieu ne sont jamais remises en doute, ni en cause (von Soden 1965, 46). Le prologue de "Man and his God" su-

<sup>11</sup> Structure proposée par Klein 2006, 128-130 et 140.

<sup>12</sup> Structure proposée par Klein 2006, 134-136.

mérien est une exhortation caractéristique de la littérature sapientielle<sup>13</sup>. Il est composé de huit verbes au prcatif (1-8) et d'une ligne contenant un énoncé proverbial (9) (Klein 2006, 128 n. 34)<sup>14</sup>. A la ligne 10 de cette ver-

<sup>13</sup> L'introduction de "Man and his God" n'est pas sans rappeler les conseils donnés par les amis du "Juste souffrant" dans les textes sapientiaux postérieurs comme *Ludlul* ou "Théodicée" (Lambert 1960) ainsi que dans le Job biblique.

<sup>14</sup> La composition sumérienne commence par une introduction invitant l'homme (lú-lu<sub>7</sub>) à louer son dieu et à calmer le cœur du dieu par des prières car "un homme sans dieu personnel ne peut (faire =) obtenir(?) à manger" (1.9). Cette ligne est un dicton attesté dans sa version longue dans deux proverbes d'Ur (Klein 1982, 304sq. n. 34 ; 2006, 128 n. 34 ; Alster 1997, 309) et dans l'Hymne à Ĥendursaĝ 205'-213' (Attinger / Krebernik 2005, 46 et 71).

UET 6/2, 251 (A) // UET 6/2, 252 (B) // Hymne à Ĥendursaĝ (Texte E<sub>1</sub>) (C) :

- |   |                    |   |
|---|--------------------|---|
| 1 | A <sub>1</sub>     | lú-lu <sub>7</sub> diĝir-da nu-me-a   |
|   | B <sub>1</sub>     | lú-lu <sub>7</sub> diĝir-da nu-me-a   |
|   | C <sub>205'</sub>  | lú-lu <sub>7</sub> diĝir-da nu-m[e-a]   |
| 2 | A <sub>2</sub>     | nu la-ba-gu-le-en nu la-ba-tur-re-en  |
|   | B <sub>2</sub>     | ú la-ba-gu-le-en / ú la-ba-tur-re-en  |
|   | C <sub>206'</sub>  | ù la-ba-gu-ul-e ù la-b[a-tur-re]  |
| 3 | A <sub>3</sub>     | i <sub>7</sub> -da e <sub>11</sub> -dè-bi ku <sub>6</sub> nu-dab <sub>5</sub> -bé   |
|   | B <sub>3</sub>     | i <sub>7</sub> -da a- <sup>r</sup> dīb <sup>r</sup> -bé ku <sub>6</sub> nu-um-dab <sub>5</sub>                                  |
|   | C <sub>212'</sub>  | i <sub>7</sub> -da <sup>r</sup> un-e <sub>11</sub> <sup>r</sup> ku <sub>6</sub> nu-um-dab <sub>5</sub> -bé                      |
|   | (C <sub>223'</sub> | <sup>r</sup> i <sub>7</sub> <sup>r</sup> -da un-e <sub>11</sub> <sup>r</sup> ku <sub>6</sub> im-ma-d[ab <sub>5</sub> -bé])      |
| 4 | A <sub>4</sub>     | a-šà-ga e <sub>11</sub> -dè-bi mašda nu-dab <sub>5</sub> -bé  |
|   | B <sub>4</sub>     | a-šà-ga i-dīb-bé mašda nu-um-dab <sub>5</sub>   |
|   | C <sub>213'</sub>  | a-šà-ga [ù-u]m-DU [maš nu-u]m-dab <sub>5</sub> -bé  |
|   | (C <sub>224'</sub> | [a-š]à-ga ù-um-DU maš im-ma-d[ab <sub>5</sub> -bé])   |
| 5 | A <sub>5</sub>     | DI gal-gal-e sá nu-ub-bé  |
|   | B <sub>5</sub>     | di-ir-ga sá nu-ub-DU  |
| 6 | A <sub>6</sub>     | kaš <sub>4</sub> i-ib-e sá nu-ub-bé   |
|   | B <sub>6</sub>     | DI gal-gal-la sá nu-ub-DU   |
| 7 | A <sub>7</sub>     | tukum-bi diĝir-ra-a-ni an-na-du <sub>10</sub>   |
|   | B <sub>7</sub>     | tukum-bi {níĝ} diĝir-ra-ni <sup>r</sup> a <sup>r</sup> -n[a-du <sub>10</sub> ]  |
|   | C <sub>217'</sub>  | [tu]kum-bi lú-lu <sub>7</sub> diĝir- <sup>r</sup> ra <sup>r</sup> -[ni an-na-du <sub>10</sub> ]                                 |
| 8 | A <sub>8</sub>     | níĝ mu-sa <sub>4</sub> -a an-na-ĝar-ĝar   |
|   | B <sub>8</sub>     | <sup>r</sup> níĝ mu-sa <sub>4</sub> <sup>r</sup> -[a an]- <sup>r</sup> na <sup>r</sup> -<ĝar>- <sup>r</sup> ra <sup>r</sup> [x] |

#### Traduction

- |   |  |
|---|--|
| 1 | Un homme sans dieu personnel,  |
| 2 | Ne fait rien de bon, ni grand ni petit,                                  |
| 3 | Quand il descend dans le fleuve, il ne prend pas de poisson (A)          |
|   | Il va dans le fleuve, (mais) il n'a pas pris de poisson (B)              |
|   | Après être descendu vers le fleuve, il n'a pas pu prendre de poisson (C) |
| 4 | Quand il descend au champ, il ne prend pas de gazelle (A)                |
|   | Il va au champ, (mais) il n'a pas pris de gazelle (B)                    |
|   | Après être allé au champ, il n'a pas pu prendre pas de chevreau (C)      |
| 5 | Il ne parvient pas aux grands <i>procès</i> (?) (A)                      |
|   | <i>L'attache</i> (?), il n'y parvient pas (B)                            |

sion, le scribe introduit l'orant non nommé, désigné par ġuruš "jeune homme". Celui-ci décrit ses maladies et ses malheurs, puis fait la louange de son dieu personnel à qui il adresse une lamentation (15-27 sum. / 1-10 akk.). Cette partie comme celle qui contient la guérison de l'orant (120-132 sum. / 37(?)–47 akk.) est empruntée au genre littéraire de l'incantation. Dans les incantations, la maladie est normalement causée par l'action des démons et la guérison est expliquée par l'expulsion de ceux-ci hors du corps de l'homme (Falkenstein 1931, 83-100 ; Cavigneaux 1995, 19-46 ; Goltz 1974, 264sq.). Le cœur de la composition contient une prière pénitentielle prononcée à la 1<sup>ère</sup> pers. (28-119 sum. / 12-36(?) akk.). Une longue confession des péchés conclut cette prière dans sa version sumérienne (106-115). L'orant exprime son ignorance de la nature de certains de ses péchés car il mentionne des "péchés oubliés" (ġa-lam-ma) et des "péchés révélés" (nġ-būr-ra) (106-107). Dans la version akkadienne, les termes *anzillu* et *ikkibum lemnum* qui désignent des tabous, des choses à la fois réservées mais aussi abominables, repoussantes (Jaques 2006, 160 et 392 n. 846), apparaissent dans un contexte fragmentaire (14). Après la guérison de l'orant, celui-ci fait une louange et une promesse de servitude au dieu. Ces deux parties entrecoupées d'éléments proverbiaux ne sont pas sans rappeler les prières pénitentielles du type eršaġuġa.

La version sumérienne se conclut avec une ligne d'antienne (ġiš-ġi<sub>4</sub>-ġál) (143) : [šà]-[zu] ġa-ma-ġuġ-e "Que ton [cœur] s'apaise envers moi !" (Halla 1968, 80 ; Klein 2006, 133 n. 54). Dans le texte (C), cette ligne est précédée d'un double trait de séparation, mais ce n'est pas le cas dans le texte (J). Si on se base sur des considérations purement littéraires, il faudrait considérer les lignes 141-143 comme des antiennes. Les trois lignes constituent une demande d'apaisement commençant, comme dans les lettres-prières et les eršaġuġa, avec la formule : šà ki-bé (...)–ġi<sub>4</sub>–ġi<sub>4</sub> littéralement "faire revenir le cœur (du dieu) en son lieu" (Halla 1968, 80sq. ; Maul 1988, 24sq. ; Rosengarten 1971, 137sq.). Les duplicats (C) et (J) de la version sumérienne (UM 29-16-726 (J) et UM 29-13-376 (C) contiennent aussi une rubrique :

- 
- 6 Il court, (mais) il n'y parvient pas (A)  
Il ne parvient pas aux grands *procès*(?) (B)
  - 7 Si son dieu est bien disposé à son égard (A, B)  
Si un homme, son dieu [est bien disposé à son égard] (C)
  - 8 Toutes choses qu'il nomme, lui sont mises à disposition (A).

Les lignes 207'-211' et 216' de l'Hymne à Ĥendursaġ n'ont pas de parallèles dans les proverbes. Pour Edzard et Wilcke (1974-1977, 36) les lignes 214'-215' et 218' correspondraient respectivement aux lignes 5-6 et 8 des proverbes mais à part la présence de kaš<sub>4</sub>, elles n'ont que peu d'éléments correspondants. Aux lignes 5-6, on attendrait une opposition du type : "il ne fait pas de *grandes choses*, il ne fait pas de *petites choses*" (Klein 1982, 304sq. ad 34). Le proverbe YBC 7344 (Alster 1997, 331 et 467sq.) contient les deux premières lignes : lú-lu<sub>7</sub> diġir-da nu-me-a, nu la-ba-gu / nu la-ba-tur-ra.

J [ġi]š-gi<sub>4</sub>-ġál ér šà-NE-ša<sub>4</sub> / diġir lú-lu<sub>7</sub>-kam

C [ġiš-gi<sub>4</sub>-ġál-bi]-im / [ér šà-NE-ša<sub>4</sub>] / [diġir lú-lu<sub>7</sub>-k]am

(J) “C’est l’antienne de la prière de lamentation pour le dieu d’un homme” ; (C) “C’est l’antienne. C’est la prière de lamentation pour le dieu d’un homme”

Cette rubrique indique que le poème “Man and his God” sumérien pouvait être destiné à un usage rituel. Elle n’est pas présente dans le texte (G) (Ni 4587 + CBS 15205) qui se termine avec la ligne 142 en omettant l’antienne (143) et la rubrique (144-145).

La version akkadienne du poème pose quant à elle d’entrée une difficulté (ligne 1) :

*eṭ-lu-um ru-i-iš a-na i-li-šu i-ba-ak-ki*

“Un homme pleure vers son dieu comme(?) à un ami/pour(?) un ami”

Le terme *rū'iš* au terminatif adverbial peut être traduit soit comme un comparatif (“comme”), soit comme un datif remplaçant *ana* “pour”. Les avis divergent sur la traduction définitive : Nougayrol (1952) et von Soden (1957, 1965, 1990) adoptent le sens datif “pour un ami” et l’idée qu’il y a trois personnages dans le dialogue (l’homme, le dieu et l’ami) ; Lambert (1987), Foster (2005) et Klein (2006) prennent le sens comparatif “comme à un ami” et supposent qu’il n’y a que deux personnes dans le poème (l’homme et le dieu). Aucune des deux hypothèses ne résout toutes les difficultés du texte mais on attend comme dans la version sumérienne du poème deux participants et non trois.

La structure de “Man and his God” akkadien diffère de celle de la version sumérienne par l’absence d’une exhortation en prologue et par le message de consolation du dieu en réponse à la prière<sup>15</sup>. La double ligne qui conclut la prière akkadienne (68) après un trait de séparation, correspondrait à la ligne d’antienne de la version sumérienne (143) (Klein 2006, 136) :

*šu-še-er pa-da-nu-uš pé-te tū-du-uš*

*un-ne-en a-ar-di-ka li-ri-id a-na li-bi-k[a]*

“Rend sa voie droite ! Ouvre sa route ! Que la prière de ton serviteur descende vers ton cœur !”

“Man and his God” sumérien et akkadien sont constitués d’éléments empruntés à différents genres littéraires tels que les incantations, les prières pénitentielles et les hymnes. Ces éléments ont été rassemblés en une com-

<sup>15</sup> La réponse du dieu est un discours à la 1<sup>ère</sup> pers. : Le dieu déclare à l’homme que sa souffrance a pris fin et qu’il est rétabli dans son statut initial, à condition qu’il n’oublie plus son dieu (48-57). Dorénavant l’homme sera protégé par les gardiens (*maššārū*) du dieu (59) et aura un refuge éternel (60-61), mais il devra s’occuper des personnes dans le dénuement (62-65).

position didactique à l'intérieur d'un cadre narratif et, dans le cas de la version sumérienne, avec un prologue sapientiel. Vanstiphout (2000, 707-710) a attiré l'attention sur cette "technique stylistique du patchwork", cet usage des anciens scribes d'emprunter des éléments de différents genres littéraires pour construire de nouvelles compositions atypiques. Les éléments de prières pénitentielles trouvés dans "Man and his God" sumérien doivent remonter à une période antérieure à l'époque paléo-babylonienne. L'absence de textes de prière aux périodes anciennes ne signifie donc pas que ce genre n'a pas existé avant le 2<sup>ème</sup> millénaire (Klein 2006, 139).

D'autres compositions sont thématiquement et stylistiquement proches de "Man and his God" dans la littérature sumérienne comme les deux élégies : Elégie sur la mort de Nannaya (Kramer 1960 ; Sjöberg 1983) et Elégie sur la mort de Nawirtum (Kramer 1960) et la Lamentation de Nippur (Tinney 1996), ainsi que, dans la littérature akkadienne, la Prière à Anūna (Lambert 1989, 325-328), R.S.25.460 (Nougayrol 1968, 265-273 et 435) et naturellement *Ludlul* et "Theodicée" (Lambert 1960).

L'identité des *diġiršadaba* sumériens et bilingues et des *eršahuġa* implique aussi une relation de proximité avec les *balaġ*. La répétition en fin de versets de *a-na i-im-AK* (et variantes) (= *mīnā ēpuš*) "Qu'ai-je fait ?" ou de *nu-mu-un-zu* (= *ul īdi*) "Je ne savais pas" est une forme abrégée des litanies des *eršahuġa*, *balaġ* et *eršem* (Maul 1988, 15sq. ; Cohen 1981, 22sq.). D'ailleurs, des versets des *diġiršadaba* apparaissent dans des prières proches des *eršahuġa* comme en CT 44, 24 iv 4' // iii 4' (Maul 1988, 12) ou IVR<sup>2</sup> no. 10:28-33 (Maul 1988, 238).

Les *diġiršadaba* de la version standard assyrienne font partie des incantations de l'É.NU.RU<sup>16</sup>. Leur relation avec la confession *šigū*, une exclamation réclamant la pitié des dieux (cf. p. 227sq.), les rapproche des *šulla* (Mayer 1976, 114-115 ; van der Toorn 1985, 117-124 ; Zgoll 2003a, 16). Pour Mayer (1976, 16sq.), les *diġiršadaba* formeraient même une sous-catégorie des *šulla*. Pour Zgoll (2003c, 198sq.), les *šulla* font partie des "cérémonies d'entrevue" entre un demandeur et un personnage hiérarchiquement dominant. Elles s'inscrivent dans un schéma d'"audience" qui possède une structure formelle spécifique (Zgoll 2003c, 196). Les *diġiršadaba* feraient partie de la catégorie des "pétitions" : un homme s'adresse à son dieu personnel pour qu'il serve d'intermédiaire envers les grands dieux<sup>17</sup>.

<sup>16</sup> Comme l'a montré Krebernik (1984, 197-207), l'É.NU.RU est probablement un toponyme désignant un temple ou une partie de temple.

<sup>17</sup> Cette structure formelle concerne essentiellement les *šulla*. Les *diġiršadaba* ont une structure similaire aux *eršahuġa* dont ils sont une sous-catégorie. Il n'y a pas de cérémonie d'"audience" dans les prières pénitentielles aux grands dieux et au dieu personnel. Pour une distinction entre les prières pénitentielles adressées aux dieux nommés et celles qui concernent les dieux personnels non nommés, voir Rosengarten (1971) 160sq.



Les diġiršadaba ont donc appartenu, comme textes sumériens et comme textes bilingues, au genre littéraire des prières (eršaḫūga). Comme textes monolingues de la version standard assyrienne, ils appartiennent en revanche à celui de la prière incantatoire de l'É.NU.RU. La série assyrienne des diġiršadaba a été compilée au 1<sup>er</sup> millénaire comme une étape secondaire d'un processus littéraire et religieux. Elle est constituée à l'origine de prières eršaḫūga au "dieu d'un homme" isolées. On peut supposer que ce passage d'un genre littéraire à un autre fut déterminé par un changement dans l'usage rituel des diġiršadaba. Ce changement aurait peut-être été déterminé entre autre par une division des domaines professionnels entre le *kalû* et l'*āšipu* (Cohen 1981, 4sqq.).

### 1.2. Histoire et état de la recherche

On peut distinguer, dans les documents des Babyloniens, plusieurs façons de s'adresser à son dieu, que l'abbé Seux a résumé dans le titre de son ouvrage, en deux grandes catégories inconnues des Anciens, "hymnes" et "prières". La forme et la fonction des textes permettent de distinguer plus ou moins ces deux catégories. Cependant à l'intérieur d'une catégorie, la classification des genres par le seul contenu est difficile. Un classement est rendu possible grâce aux en-têtes et aux rubriques particulières à chaque genre dont les Anciens eux-mêmes ont pourvu les textes.

Outre le problème de la classification des genres littéraires, il se pose aussi une question de chronologie : Quand les prières, qu'on trouve certes citées dans les textes narratifs à une époque archaïque, apparaissent-elles comme texte pour soi ? Au premier abord, il n'y a pas à proprement parler de textes de prières avant l'époque paléo-babylonienne. Mais est-ce vraiment le cas ou s'agit-il uniquement du hasard des découvertes ?

Les lettres-prières qui apparaissent à l'époque paléo-babylonienne nous sont principalement connues grâce aux travaux de Hallo (1968). Les éléments constitutifs de ces prières sont, en introduction, un appel au dieu dans un style hymnique, puis une description de l'état de l'orant dans une plainte à la 1<sup>ère</sup> pers. – on notera les formules caractéristiques sous forme d'interrogation "pourquoi ?", "combien de temps encore ?" ou d'interjection *u<sub>8</sub>/ù-a* "hélas !", "malheur !" –, enfin un appel à l'aide, comme par exemple dans la lettre de Gudéa à son dieu personnel Nin-gišzida :

diġir-ġu<sub>10</sub> ʾlú kúr di nu-me-en šà-zu ʾki<sup>1</sup>-bi<sup>1</sup> ʾḫa<sup>1</sup>-ma-ab-ġi<sub>4</sub>-ʾġi<sub>4</sub>  
 "Mon dieu, je ne suis pas quelqu'un qui prononce (des paroles) hostiles,  
 puisse ton cœur revenir à sa place pour moi !"

L'expression utilisée à la fin, fréquente dans ces lettres, est *šà ki-bé (...)-ġi<sub>4</sub>-ġi<sub>4</sub>* littéralement "faire revenir le cœur (du dieu) en son lieu" (Jaques 2006,

110 n. 249). Cette tournure est connue surtout par son emploi dans la conclusion des eršaḫuḡa (Maul 1988, 24). Ce parallèle est pour Hallo (1968, 80) le premier critère, le plus fondamental, lui permettant de rapprocher les deux genres, celui des lettres-prières et celui des prières eršaḫuḡa. Ces prières ont ensuite en commun le thème de la colère divine et de la maladie qui en résulte. Hallo, dans une perspective d'histoire des genres littéraires, suggère que les lettres-prières sont les précurseurs des eršaḫuḡa. Ces derniers proviennent certes pour la plupart de la bibliothèque d'Assurbanipal (Maul 1988, 2), mais on connaît depuis l'article de Hallo des exemples datant de l'époque paléo-babylonienne (Maul 1988, 8-10).

Dans son ouvrage sur les hymnes et les prières cité plus haut, Seux (1976) décrit en introduction les éléments qui caractérisent les prières pénitentielles. Il distingue trois groupes :

- 1) Les lettres-prières et les eršaḫuḡa – Seux reprend les arguments de Hallo (1968) mais admet que les eršaḫuḡa sont plus anciens qu'on ne le croyait au moins quant aux prototypes dont on les fait dériver.
- 2) Les šuilla “prières à main levée” – ou hymnes pénitentiels (Seux 1976), ou prières théocentriques (Bottéro 1998) ou encore “Gebetsbeschwörungen” (Mayer 1976) – sont des prières à l'intitulé ÉN ou ÉN É.NU.RU “incantation (de l'É.NU.RU)” et à la signature KA.INIM.MA ŠU ÍL.LÁ.KAM “Formule incantatoire de la main levée”. L'adresse verbale et le geste sont associés dans les šuilla en des pratiques liturgiques qui n'ont rien à voir avec les incantations magiques auxquelles on les a associés depuis l'édition de Kunstmann (1932).
- 3) Les prières au dieu personnel (diḡiršadaba).

D'après Klein (1982), la première expression d'une véritable religion personnelle et privée apparaît dans la littérature dès le début du 2<sup>ème</sup> millénaire, dans les lettres-prières et dans la composition sapientielle unique pour cette époque, “Man and his God” sumérien. Elle serait parallèle à l'émergence de la représentation d'un dieu personnel. Les arguments d'ancienneté sont, pour Klein, la rubrique ér-ša-NE-ša<sub>4</sub> dans “Man and his God” et la formule ša ki-bé (...) -gi<sub>4</sub>-gi<sub>4</sub> en conclusion de cette composition et des lettres-prières. Le composé diḡir-ša-NE-ša<sub>4</sub> “dieu (personnel) suppliant” ou “dieu (personnel) de la supplication” est attesté en Šulgi E 17-19, un texte datant de l'époque néo-sumérienne<sup>18</sup>. Le terme ša-NE-ša<sub>4</sub> isolé ou avec le terme arḫuš “compassion” (Jaques 2006, 237 n. 491) apparaît aussi plusieurs fois dans Inninšagurra, une composition de Enḫeduanna, fille de Sargon d'Akkad. Ainsi, logiquement, si le “dieu (personnel) de la supplication” est un concept connu à l'époque néo-sumérienne et si la tournure ša ki-bé (...) -

<sup>18</sup> L'autre texte cité par Klein pour démontrer l'ancienneté de ša-NE-ša<sub>4</sub> est Gudea Cyl. B i 18-19 mais d'après le contexte il ne s'agit peut-être pas du même terme : bur ḫé-ḡál diḡir ša-NE-ša-gin<sub>7</sub> gaba-ba si bí-sá “Il aligna des vases pleins à ras bord comme de divins suppliants”.

gi<sub>4</sub>-gi<sub>4</sub> apparaît en même temps dans les lettres-prières, “Man and his God” et les eršahūga paléo-babyloniens, alors il faut modifier l’histoire des prières individuelles sumériennes telle que Hallo l’a reconstruite dans son article de 1968. La prière pénitentielle individuelle, qui aurait d’abord existé indépendamment dans la tradition orale, serait aussi ancienne que la notion de dieu personnel à laquelle il faut la rattacher. Les lettres-prières quant à elles, ne seraient pas des compositions antérieures, d’où sont issues les prières pénitentielles, mais au contraire auraient été composées sur leur modèle. Par ailleurs, si ce n’est pas un hasard des découvertes, il est intéressant de noter que les premières attestations de ce type de prières dans la littérature appartiendraient à l’œuvre d’Enheduanna, Ninmešarra. Dans un récent article sur la même question, Klein (2006, 139) précise que l’absence de texte de prières individuelles aux époques anciennes ne signifie pas que le genre n’a pas existé avant le 2<sup>ème</sup> millénaire.

Van der Toorn dans son ouvrage sur le péché et la sanction en Israël et en Mésopotamie (1985) traite en annexe la question des prières akkadiennes *šigû*, qui avaient déjà été étudiées par Seux (1981) et celle des diğiršadaba. En bref, *šigû*, terme dont le sens et l’étymologie ne sont pas bien connus, serait d’abord une exclamation (un impératif *šeg-u/a* “accepte !” (*mugur, mugrī*)), 1) parce qu’il est indéclinable, 2) parce qu’il est employé comme exclamation dans l’onomastique et 3) parce qu’il est souvent parallèle à *aḫulap* “c’est assez !”. Dans un second usage, *šigû* désigne d’après van der Toorn (1985, 119) une prière pénitentielle. Il existe cependant peu d’attestations sûres de cet usage : *šigû* apparaît quelques fois comme signature de prières (KA.INIM.MA *ši-gu-u* <sup>d</sup>*Marduk.KAM*, cf. Mayer 1976, 468 Si 8 rev.11) Dans une lettre paléo-babylonienne adressée à des *nadītu* de Sippir (Kraus 1964, 94 n. 128 revu par von Soden 1966, 55), il est fait mention d’une cérémonie comprenant peut-être des prières *šigû* qui aurait eu lieu le 27 ou 28 du mois *Ulūlu* (août-septembre) à Babylone. Les textes plus récents montrent un usage royal de ce type de confessions dans des cérémonies très élaborées et qui pouvaient inclure d’ailleurs des prières pénitentielles. Outre le mois de *Ulūlu*, les textes hémérologiques nous donnent plusieurs dates fixes où on pouvait prononcer le *šigû*<sup>19</sup>. *šigû* apparaît également au début d’une énumération des fautes dans la prière [*ši*]gû *arnum gillatu ḫiṭṭu* (Sect. A 121-175) des diğiršadaba.

<sup>19</sup> Les hémérologies sont des recueils couvrant l’année entière : tous les mois, tous les jours. Ils indiquent les jours favorables et défavorables pour les affaires humaines. À la mention de la date (“tel mois”, “tel jour de ce mois”) on ajoutait le caractère général du jour (favorable ou défavorable), le nom du dieu qui assurait le patronage de la journée, sa définition liturgique (jour férié, jour de fête à tel dieu, offrandes etc.), puis, si nécessaire, des prescriptions spéciales pour les jours néfastes ou pour la récitation ou la non-récitation de la formule *šigû*, ou encore les rites et pratiques conseillés à ce jour : libation, prostration etc. Suivaient les interdits du jour avec leur conséquences en cas de transgression et enfin les offrandes à tel ou tel dieu qu’il fallait honorer ce jour-là. Pour l’analyse de la prescription du *šigû*, voir Labat 1962 ; van der Toorn 1985, 117-121 ; Groneberg 1989, 7-10.

Outre *Bīt rimki* et *ilī ul īdi* (voir chap. VI), les *diġiršadaba* sont attestés dans des textes thérapeutiques de la série SA.GIG (*sakikkū* “symptôme”) comme BAM III no. 316 qui consiste en recettes et petits rituels pour dissoudre les effets de la colère divine. Il est remarquable que dans l’énumération des maux du patient, il n’y a pas, à proprement parler, de maladies mais des problèmes financiers, sociaux, religieux et avant tout psychiques (insomnie, angoisse, hébétude, hystérie etc.). La récitation des *diġiršadaba* constituait donc, dans ces textes, une forme de thérapie. On ne sera pas étonné dans ces circonstances de trouver des rituels magiques accompagnés de *diġiršadaba*, comme par exemple le rite de brûler devant le dieu la statuette d’un ancêtre dont les fautes passées pèsent encore sur les générations suivantes. On ne traitait pas la colère divine par des prières seulement mais on pratiquait aussi des rituels magiques, voire une thérapie médicale avec des bandages, des plantes et des pierres (Tsukimoto 1985, 240).

En résumé, il existe, relatif aux *diġiršadaba*, un double problème, de classification dans un genre littéraire et de chronologie. Ces problèmes ont suscité plusieurs discussions, quelques auteurs n’ayant cependant abordé qu’une seule des deux questions :

- Hallo (1968) élabore une chronologie des prières pénitentielles individuelles en partant des lettres-prières. Les lettres-prières font partie des prières pénitentielles en raison de leur conclusion : šà ki-bé (...) -gi<sub>4</sub>-gi<sub>4</sub> qu’on retrouve à la fin de prières pénitentielles de type *eršahuġa*. Les lettres-prières seraient chronologiquement plus anciennes et donc les précurseurs des *eršahuġa*.
- Seux (1976) classe les prières pénitentielles en trois catégories en reprenant la chronologie de Hallo. Il place les *diġiršadaba* dans une catégorie à part, séparée de celle des lettres-prières et des *eršahuġa* qui forme une autre catégorie.
- Klein (1982) reprend la chronologie des prières pénitentielles en y incluant la composition sapientielle “Man and his God” sumérien attestée dès l’époque paléo-babylonienne. Cette composition, les lettres-prières et les prières de type *eršahuġa* et *diġiršadaba* remonteraient stylistiquement à une époque archaïque, tout comme probablement le concept de dieu personnel.
- Van der Toorn (1985) montre l’ambiguïté des catégories “prières” et “rituels”, par l’analyse de *šigû* et des *diġiršadaba*. *Šigû* désigne une exclamation prononcée dans un rituel, une sorte de prière, et peut-être l’en-tête d’un genre de prière. De la même façon, les *diġiršadaba* désignent des prières pénitentielles, mais aussi, d’après les textes thérapeutiques, des sortes de thérapies dans des rituels magiques.

## 2. Le corpus des *diġiršadaba*

### 2.1. La version standard assyrienne

Les prières *diġiršadaba* ont été identifiées grâce à leur signature KA. INIM.MA DIGIR.ŠÀ.DAB<sub>(5)</sub>.BA GUR.RU.DA.KAM, littér. “Formule incantatoire pour retourner le “cœur noué” du dieu” qui apparaît dans la version standard des prières. La plus grande partie des fragments provient de la bibliothèque d’Assurbanipal de Ninive. Leur graphie est le plus souvent assyrienne, mais on trouve aussi trois témoins avec une graphie babylonienne. Quelques textes isolés proviennent d’Assur, de Babylone, d’Uruk et de Suse. Le lieu d’origine des textes Kh<sup>2</sup> 1514 (PBS 1/1 no. 14) (m) et CBS 514 (Lambert 1974, 308 Fig. 3) (n) n’est pas connu. Les textes de la version standard peuvent être mis en partition car ils forment un ensemble continu. Il n’est cependant pas possible d’articuler entre elles les sections A, B et C. L’existence d’une série *diġiršadaba*, comparée par exemple à la série *Šurpu*, est discutable car aucun colophon n’a survécu dans les fragments appropriés (Lambert 1974, 267sq. ; van der Toorn 1985, 122). Une série *diġiršadaba* est cependant mentionnée dans le catalogue de l’*āšipūtu* (KAR no. 44:4, cf. Geller 2000, 244). Tous les textes n’appartiennent pas à un corpus fixe : Le texte Kh<sup>2</sup> 1514 (PBS 1/1 no. 14) par exemple contient sur la face et le revers, les trois premières prières de la version standard séparées chacune par un trait horizontal. À la fin, le texte donne la signature des *diġiršadaba* et mentionne l’incipit de la prochaine prière : ÉN EN.E[N.MEŠ LUGAL.LU]GAL.MEŠ <sup>d</sup>UTU (*bēl bē[lī šar šar]rī <sup>d</sup>Šamaš*) “Incantation : Seigneur [des seigneurs, roi des] rois, Šamaš” (Læssøe 1955, 94 ; Mayer 1976, 422 no. 98). Le témoin Kh<sup>2</sup> 1514 (PBS 1/1 no. 14) appartient au rituel de *Bīt rimki* car les trois prières sont citées en incipit dans la tablette rituelle, et la prière qui doit être récitée ensuite est une prière à Šamaš (cf. p. 65 et 272sq.). Le texte VAT 13630 (LKA no. 25 1.S. ii 3-10 ; cf. p. 233sq.) qui contient une prière à Šin mais dont les lignes 55-64 de la Section A sont une variante, porte la signature habituelle des *diġiršadaba*. Cependant, malgré ces emprunts à un même ensemble traditionnel, plusieurs textes ne contiennent que des prières au dieu personnel avec ou sans la signature *diġiršadaba*. La présence de cette signature n’est pas systématique à la fin des prières ; quelque fois il n’y a qu’un trait de séparation comme entre les trois premières prières de la série *Bīt rimki*. Il est cependant remarquable qu’aucune autre rubrique contradictoire n’apparaît dans ces textes. De nombreuses divergences internes, qui ne ressortent pas dans la mise en partition des témoins, rendent cependant nécessaire l’examen détaillé de chaque tablette (cf. p. 61sq.) : Par exemple, l’incipit de la deuxième prière (*ilī ul īdi šēretka dannat*) Sect. A 23 est dans le texte K 2367+ (E) une ligne d’appel après la ligne Sect. A 175, c’est-à-dire à la fin de la Sect. A. Après les quatre premières lignes de la prière *ilī bēlī bānū šumīja* Sect. A 40, les textes K 3177+ (B) et VAT 10420 (L), tracent un trait hori-

zontal ; ce n'est pas le cas des textes K 143 (A) et Kh<sup>2</sup> 1514 (PBS 1/1 no. 14 (m)), et enfin le texte VAT 10771 (K), après un trait de séparation passe directement à la prière *ilī ellu bān kullat nišī attū* (Sect. A 55).

Pour Lambert (1974, 268sq.), on doit différencier les textes qui appartiennent à la série *Bīt rimki* (K 143 (A), Rm 414 (G) et Kh<sup>2</sup> 1514 (m) et qui commencent par la prière *Ea Šamaš u Asalluḫi/Marduk minū annīma*, de ceux qui appartiennent à une collection constituée uniquement de diġiršadaba. Ces diġiršadaba ont pu être rassemblés en corpus par les copistes pour des raisons pratiques. Deux textes restent à l'écart de cette classification : Le premier est CBS 514 qui contient la prière *ilī ul īdi šēretka dannat* suivie, sans trait de séparation, de la signature [KA.IN]IM.MA DIŠ LÚ *ni-ziq-tu*<sub>4</sub> TUKU.TUKU-*ši* DIĠIR.ŠÀ.DAB<sub>5</sub>.BA GUR.RU. 'DA.KAM' "Formule incantatoire: Si un homme est assailli de soucis ; c'est pour retourner le "cœur noué" du dieu" et d'un rituel. Le second est BE 15474 v+h : c'est un exercice d'écolier qui ne contient que cinq lignes (Sect. A 93-97).

Il est quelquefois fait mention dans les prières d'un geste rituel : Sect. A 19-20 fait allusion au rite purificateur par immersion dans le fleuve et Sect. A 119 à celui qui consiste à brûler des figurines portant les péchés des ancêtres. Il existe néanmoins un rituel spécifique dont on trouve la description complète en VAT 8250 (KAR no. 90) ; deux fragments de Ninive : K 8367 (AMT no. 81, 5) + K 16412 (AMT no. 27, 4) contiennent une version différente du même rituel<sup>20</sup>. Dans ce rituel, il est prescrit de réciter les prières de la version standard (voir chap. VI). Le titre même du rituel – *ilī ul īdi* – est le début de deux prières : *ilī ul īdi šēretka dannat* (Sect. A 23) et *ilī ul īdi šēretka našāku* (Sect. C 6). Les prières dont on prescrit la récitation dans le rituel sont les suivantes (cf. p. 261sq.) :

- 1 [É]N ġá-e lú kù-ga me-en (KAR no. 90:16)
- 2 [É]N *ta-ni-ḫat lib-bi-ia i-lí ši-man-ni* (KAR no. 90:17)
- 3 ÉN *i-lí ul i-di še-ret-ka na-šá-[ku]* (KAR no. 90 rev.3)
- 4 ÉN *i-lí ul i-di še-ret-ka dan-nat* (KAR no. 90 rev.4)
- 5 ÉN <sup>d</sup>XV *šur-bu-t[u]* (KAR no. 90 rev.4)
- 6 ÉN *i-lí ul i-di* (KAR no. 90 rev.6)
- 7 ÉN *mi-nu-ú an-nu-ú-a-a-ma ki-a-am ep-šá-ku* (KAR no. 90 rev.8)
- 8 ÉN *nu-ḫu* <sup>d</sup>ĠIŠ.BAR *qu-ra-du* (KAR no. 90 rev.9)
- 9 ÉN *šá-an-gam-ma-ḫa-ku-ma* (KAR no. 90 rev.9)

<sup>20</sup> Lambert (1974, 269et 273) considère KAR no. 90 comme un rituel *Pū pī* "d'ouverture de la bouche". Les rituels qui se trouvent sur la tablette K 3177+ (B) de la version standard assyrienne des diġiršadaba sont cependant parallèles au rituel de KAR no. 90. D'autres rituels sur d'autres tablettes ne correspondent pas à KAR no. 90 mais ne s'en éloignent pas radicalement non plus ; cela indique seulement qu'il n'y avait pas de forme liturgique fixe en rapport au diġiršadaba. Le but du rituel de KAR no. 90 est clairement mentionné au rev. 15 : DIĠIR-*šu* KI-*šú* SILIM-*im* *ni-ziq-tú* NU.TUKU-*ši* "Son dieu sera réconcilié avec lui. Il n'aura plus de soucis".

- 10 ÉN *a-nam-di* ÉN *ana pu-ḫur* DIĜIR.MEŠ DÙ.A.BI (KAR no. 90 rev.11)

Des dix incipits mentionnés dans le rituel, seules trois prières apparaissent dans la version standard des diĝiršadaba : nos 3 (= Sect. C 6sqq.), 4 (= Sect. A 23sqq.) et 7 (= Sect. B 10sqq.). Parmi les sept prières restantes, les nos 8 et 9 apparaissent ensemble mais en ordre inversé dans *Šurpu* V-VI 173sqq. et 187sqq. (Reiner 1970, 35). La prière no. 5 est adressée à Ištar (Mayer 1976, 392 no. 26). Les autres prières citées dans le rituel ne sont pas toujours destinées au dieu personnel, mais la récente édition de nouveaux catalogues permet d'identifier la série à laquelle elles appartiennent : no. 1 est une incantation attestée dans plusieurs rituels<sup>21</sup>, no. 2 s'adresse au dieu personnel mais c'est une variante d'une incantation à Šamaš dont on trouve l'incipit dans le catalogue VAT 13723+13956(+14096+14101 iv 9 (Geller 2000, 231), no. 6 est attesté dans le catalogue VAT 13723+13956(+14096+14101 i 3' (Geller 2000, 227) et fait partie de *Šurpu*<sup>22</sup>, no. 10 n'est probablement pas identique à l'incantation *a-nam-di-ki* ÉN "Je te jette, ô incantation" citée dans les catalogues VAT 13723+13956(+14096+14101 i 16' (Geller 2000, 227) et 12N-T 657:7 (Geller 2000, 235) et qui fait partie de *Muššu'u* (Köcher 1966, 16 l.9 ; Finkel 1991, 100 l.6). Le rituel VAT 8250 (KAR no. 90) se termine à la ligne rev. 15. Quatre lignes ont été ajoutées, séparées chacune par un trait horizontal. Elles contiennent des variantes du rituel. La dernière ligne de VAT 8520 (KAR no. 90) enjoint à l'officiant de poursuivre avec le rituel de *Šurpu*. Le texte de prière K 3177+ (B) commence avec des prescriptions rituelles qui répètent exactement les lignes VAT 8520 (KAR no. 90) rev. 18-19. Après cinq prières rapportées dans leur intégralité, K 3177+ cite encore une partie du rituel VAT 8520 (KAR no. 90) rev. 7sqq. Cette étroite relation entre les diĝiršadaba et le rituel *ilī ul īdi* est confirmée par des sections rituelles comparables dans d'autres textes de prières de la version standard assyrienne : K 8870+ 6-11 (h) et peut-être aussi VAT 10771 rev. iv (K). Non seulement le rituel VAT 8520 (KAR no. 90) mais aussi d'autres rituels sont associés aux diĝiršadaba (cf. chap. VI).

<sup>21</sup> Cette prière apparaît dans le catalogue BM 66565+66609 i 5 (Geller 2000, 237) et correspond au premier incipit de la tablette rituelle de *Muššu'u* (Köcher 1966, 16 l.2 ; Finkel 1991, 100 l.1). Elle fait partie aussi de *Udug ḫul* d'après le catalogue VAT 13723+13956(+14096+14101 ii 20' (Geller 2000, 229) et de *Šurpu* d'après la tablette rituelle l.4 (Reiner 1958, 11). C'est une incantation dont la fonction générale est de purifier au début des rituels (Finkel 2000, 101).

<sup>22</sup> *ilī ul īdi* n'est pas la dernière incantation de *Šurpu* dans les traditions de Ninive, Sultantepe et Assur (Reiner 1958, 49). Cependant à la fin de la tablette rituelle de *Šurpu*, il est indiqué qu'il faut procéder ensuite avec *ilī ul īdi* (Reiner 1958, 12), c'est-à-dire vraisemblablement le rituel VAT 8250 (KAR no. 90). Le rituel VAT 8250 (KAR no. 90) renvoie de son côté à *Šurpu* (cf. chap. VI).

## 2.2. La version sumérienne et bilingue

Le texte H 175+152 peut être daté avec assez de certitude de l'époque paléo-babylonienne et son parallèle, BM 96574 (CT 58 no. 40), est estimé de la même période. Tous les textes sumériens monolingues : IM 43413 (TIM IX 5), BM 78198 (CT 44, 14), Copenhagen 10099 (JCS 8, 86 et photo pl. 5-6) et VAT 1320 (VAS 2, 47) édités par Lambert (1974, 291-293) sont datés d'après leur graphie de l'époque paléo-babylonienne (Lambert, 1974, 298). La provenance des textes est parfois connue ; dans d'autres cas elle peut être retracée : on connaît celle de H 175+152 (Meturan), de BM 78198 (CT 44, 14) (Sippir), de IM 43413 (TIM IX 5) (Šaduppûm), on suppose celle de BM 96574 (CT 58, 40) (Sippir), de VAT 1320 (VAS 2, 47) (Sippir ou Babylone) et de Copenhagen 10099 (JCS 8, 86 et photo pl. 5-6) (Sippir) mais ce ne sont que des hypothèses car ce sont des achats de musée. Les premiers témoins des diġiršadaba appartiennent ainsi à un corpus constitué vers la fin du 2<sup>ème</sup> millénaire. Ce corpus n'est pas standardisé et contient des versions plus ou moins parallèles. Néanmoins les témoins présentent entre eux une certaine homogénéité dans la structure et le contenu de la prière. La prière n'est jamais introduite par la formule ÉN(É.NU.RU) comme dans la version standard assyrienne. Elle est écrite sur une colonne. En général, une tablette contient une seule prière qui correspond plus ou moins à la prière Sect. A 71-108 de la version standard assyrienne. Les prières de la version sumérienne et bilingue n'ont pas la signature KA.INIM.MA DIĠIR.ŠÀ.DAB<sub>(5)</sub>.BA GUR.RU.DA.KAM comme dans la version standard assyrienne. A la fin de H 175+152, la signature est ki-šú-bi ér-ra šà-huġ-ġá diġir lú-lu<sup>lu</sup>-ke<sub>4</sub> "Son *kitmum* : Erra šaġuġa au "dieu d'un homme" suivi du décompte des lignes (50). La présence de ki-šú : *kitmum*, une division dans une composition musicale, peut-être une forme de cadence (Krispijn 1990, 6 ; Kilmer 1993-1997, 471, Cavigneaux 1998, 46), indique que la prière était probablement chantée<sup>23</sup>. BM 96574 (CT 58, 40) est signé avec la rubrique ér-<sup>r</sup>šà-huġ<sup>r</sup>-e<sup>24</sup> précédée du décompte des lignes (59). Ces signatures sont importantes car elles prouvent d'une part que les prières eršaġuġa existaient bien à l'époque paléo-babylonienne et ne sont pas une création du 1<sup>er</sup> millénaire (Maul 1980, 8-10), d'autre part que les diġiršadaba appartiennent à l'origine à la classe des prières eršaġuġa. Le revers du texte Copenhagen 10099 (JCS 8, 86 et photo pl. 5-6) contient une autre prière pénitentielle qui se termine par une demande de délivrance : diġir-mu nam-tag-ga-mu 7 [a-rá 7] / diġir-mu nam-tag-ga-mu [du<sub>8</sub>-a(-ab)/du<sub>8</sub>-ġa], typique des demandes de délivrance sous forme de litanie des

<sup>23</sup> ki-ru-ġú, ki-šú, ki-du<sub>12</sub> Proto-Lú 620-621a (MSL 12, 55) sont des notations musicales qui signifient : "(lieu =) moment où on accorde (l'instrument)", "(lieu =) moment de la modulation", (lieu =) moment musical (uniquement)" (Krispijn 1990, 6). Pour l'équivalence ki-šú : *kitmum* plutôt que *kīlu* voir p. 111sq.

<sup>24</sup> Le diġiršadaba bilingue de Mari (Durand/Guichard 1997, 23 ad 4) porte apparemment aussi la signature eršaġuġa.



eršaḫūga du 1<sup>er</sup> millénaire (Maul 1988, 24 ; id. 1991, 68). Les traces après le double trait de séparation ne contiennent pas le signe ÉR mais *ina mim-[ma(?)]* suivi peut-être, à la ligne suivante, de <sup>d</sup>en-l[il...]. Les chiffres sur le revers de VAT 1320 (VAS 2 no. 47) sont les traces d'une liste de noms propres ou d'un inventaire<sup>25</sup>. Les diğiršadaba ont pu, dès l'époque paléobabylonienne, être écrites sur des tablettes composites avec des prières d'un autre genre, ou combinées avec des rituels<sup>26</sup> ou des listes.

La prière *anāku ilī mīnā ēpuš ilu* (Version standard assyrienne Sect. A 71-108) est une traduction plus ou moins conforme de la prière de la version sumérienne et bilingue. Une traduction akkadienne indépendante du texte original sumérien est une situation assez rare ; en général la traduction akkadienne est interlinéaire, comme c'est le cas par exemple avec les eršaḫūga du 1<sup>er</sup> millénaire (Maul, 1988, 2). Les textes bilingues des diğiršadaba ont été étudiés par Maul (1980, 213sq.) qui a pu faire de nombreux joints entre les témoins de Lambert et d'autres fragments inédits (cf. p. 53sq.). Le texte K 5235 contient le début de la prière et n'a pas de parallèle dans les autres bilingues. L'incipit (K 5235:1) est attesté dans le catalogue des prières eršaḫūga K 3141 (Langdon BL pl.XLVI no. 139) 7' (Maul 1988, 60 ; cf. p. 116sq. ad 7') :

me-e dim-me-er-mu a-na-àm mu-ni-í[b-ak]  
 “Mon dieu, qu'ai-je fait ?”

Cet incipit est celui des témoins sumériens IM 43413 (TIM IX 5), Copenhagen 10099 (JCS 8, 86 et photo pl. 5-6) et VAT 1320 (VAS 2 no. 47) et correspond à la première ligne de la prière Sect. A 71 de la version standard assyrienne. Le texte K 5197a+7597 (K) de la série des diğiršadaba bilingues est peut-être un eršaḫūga d'après les restes de la signature rev. 8'-9' (Lambert 1974, 279):

[	]-x-kám
[	ḫu-mu-r]a-ab-bé

[ ... ḫu-mu-r]a-ab-bé “Je veux te le dire” correspond peut-être à la fin de l'incipit de la prière indiquée à la ligne 8' du catalogue K 3141 (Maul 1988, 60 et 63 ad 8'). Mais la restitution reste hypothétique. Il n'est pas certain que tous les duplicats bilingues des diğiršadaba soient des eršaḫūga. Avec ceux-ci et contrairement aux textes monolingues sumériens qui contiennent des prières individuelles, les diğiršadaba constituent un corpus de textes

<sup>25</sup> Des inventaires de dons destinés à un mort apparaissent dans d'autres textes comme K 6323+ (Kwasman 2009, 114-117).

<sup>26</sup> Les šuilla sont structurés le plus souvent en deux parties : une incantation et un rituel (Mayer 1976, 7-13). Plus rarement, les eršaḫūga font partie de séries de prières ou sont intégrées à des rituels composites (Maul 1991, 68).

parallèles. La version bilingue est reconstruite à partir de nombreux fragments, provenant apparemment tous de tablettes à une seule colonne contenant uniquement la prière version standard assyrienne Sect. A 71-108.

### 2.3. Les prières hittites

Il existe trois prières parallèles (*CTH* 372-274) adressées par un homme à son dieu personnel en colère<sup>27</sup>. Les copies sont écrites dans un ductus médio-hittite ou hittite tardif (1400-1300), mais certaines caractéristiques linguistiques pourraient remonter à des prototypes antérieurs non attestés (Güterbock 1974, 323 ; Singer 2002a, 30). Les prières contiennent des expressions métaphoriques empruntées directement aux diġiršadaba. D'une façon générale, elles s'en approchent dans leur intention – celle d'apaiser le dieu en colère – mais elles en diffèrent dans leur composition. Un orant prie le dieu-soleil Ištu pour qu'il réunisse les dieux dans une assemblée et leur transmette le message de l'homme (Güterbock 1974, 323 ; Singer 2002a, 30).

Dans la plus ancienne des ces prières (*CTH* 373), l'orant est Kantuzili, un prince hittite peut-être fils de Tudhaliya I et de Nikalmati, qui occupa également le poste d'officiant de Teššub et de Hebat au Kizzuwatna (Lebrun 1980, 419sq. ; Beal 1986, 436 n. 59 ; id. 1992, 320 n. 1125 ; Singer 2002a, 30 et n. 1). Il est l'auteur de plusieurs autres textes religieux. Il s'agit du seul texte de tout le corpus qui est attribué à une autre personne que le roi ou la reine ; cela reflète sans doute le rôle qu'a joué Kantuzili dans l'intérêt pour le genre littéraire de la prière pénitentielle au début du 14<sup>ème</sup> siècle dans l'Empire hittite.

Dans la deuxième prière (*CTH* 374), l'orant est un roi non nommé, et dans la troisième (*CTH* 372), qui contient la version la plus récente, la prière est attribuée à une personne ordinaire, "fils de l'homme" (KUB 31 no. 127 i 12 : DUMU LÚ.U<sub>18</sub>.LU-aš). En cela cette dernière prière se rapproche le plus de la tradition babylonienne. Il est possible que cette distance radicale (homme ordinaire vs dieu) serve aussi à mettre l'accent sur l'opposition entre les mondes divin et humain.

La proximité des trois prières permet la restitution de passages fragmentaires mais leurs divergences dans la structure et l'emploi du vocabulaire justifient une édition séparée<sup>28</sup>.

La prière commence par un hymne à la louange du dieu soleil proto-hittite Ištu, conservé presque intégralement en *CTH* 372, partiellement préservé en *CTH* 374 et entièrement disparu en *CTH* 373. L'origine babylonienne de cet hymne ne fait aucun doute en raison des noms des parents

<sup>27</sup> Pour l'édition des prières hittites, voir Schwemer, p. 349-393 ci-après.

<sup>28</sup> Une analyse comparative détaillée des trois prières a déjà été effectuée par Marazzi / Nowicki (1978, 257-278).

Sîn/Enlil et Ningal et des vizirs Bunene et Mīšaru. Des aspects moins manifestes ont été ajoutés comme l’acte de nourrir les quatre animaux du quadrige du dieu soleil (Haas 1994, 142 n. 207 ; Wilhelm 1994, 66). La prière bilingue sumérienne-akkadienne à Šamaš dont on a trouvé des témoins à Boğazköy, Ninive et Sultantepe et qu’on peut dater, d’après les caractéristiques linguistiques du sumérien, de la fin de l’époque paléo-babylonienne (Cooper 1972, 62-81), a peut-être servi de modèle pour ces prières. Il y est fait mention de l’acte de nourrir les animaux du char d’Utu : Cooper, 1972, 71:11: *anše-zu anše-kur-ra-ke<sub>4</sub> še a-ra-an-dub : ana ANŠE-ka ana ANŠE.KUR.RA.MEŠ-ka ŠE-am áš-pu-uk* “Pour ton âne et pour ton cheval (akk.: tes chevaux), j’ai dispersé du grain”. La référence aux animaux d’Utu/Šamaš est cependant unique dans ces textes d’origine mésopotamienne. D’autre part, des motifs typiquement hittites ont été introduits dans la composition babylonienne comme par exemple les deux assistants d’Ištanu, “Peurs” (*naḫšariatteš*) et “Terreurs” (*weritemaš*) (Wilhelm 1994, 66sq.).

La deuxième partie de la prière est une supplication qui contient les métaphores empruntées aux *diġiršadaba*. L’orant dans ces prières demande à son dieu personnel en colère, de le pardonner, de soulager ses souffrances et de lui révéler la cause de sa colère soit par un rêve soit au moyen d’un signe divinatoire. Pour sa défense, il proteste qu’il n’a enfreint aucun tabou religieux.

Les lignes 71-77 de la version standard assyrienne sont identiques au début de la supplication de la prière hittite mais la suite diffère. L’hymne introductif au dieu du soleil s’inspire aussi d’hymnes mésopotamiens de l’époque paléo-babylonienne. Les prières hittites ont fait des emprunts directs aux hymnes et prières babyloniens, en particulier aux *diġiršadaba*. Cependant des différences dans la construction et le vocabulaire ne nous permettent pas de les considérer comme des *diġiršadaba*. Les emprunts hittites démontrent néanmoins l’influence que la culture mésopotamienne a eue dans le Hatti, soit directement, soit par l’intermédiaire hurrite. Les prières personnelles apparaissent à cette période chez les Hittites et les Hourrites (Singer 2002, 29).

#### 2.4. Les caractéristiques des *diġiršadaba*

Les langues des *diġiršadaba* sont le sumérien et l’akkadien. Dans la version sumérienne monolingue, le dialecte employé est soit l’Emegir (par ex. H 175+152), soit l’Emesal (par ex. VAT 1320 (VAS 2, 47)). L’akkadien de la version bilingue est la traduction interlinéaire du sumérien. On trouve dans les textes bilingues du 1<sup>er</sup> millénaire les mêmes expressions en sumérien que dans les prières sumériennes paléo-babyloniennes. Il est donc probable que ces textes bilingues provenant de Ninive soient des héritages directs de précurseurs sumériens paléo-babyloniens. Il existe quelquefois des irrégula-

rités entre le sumérien et la traduction akkadienne<sup>29</sup> mais dans l'ensemble le sumérien n'est pas corrompu. La version standard assyrienne se présente comme une compilation de plusieurs prières, la première étant adressée aux trois grands dieux Ea, Šamaš et Marduk, les suivantes au dieu personnel. Certains textes de cette version sont écrits en assyrien, d'autres en ductus babylonien (K 8870+, Sm 925, 81-2-4, 323). Le nombre exacte des prières diĠiršadaba de la version standard assyrienne n'est pas connu car celle-ci n'est pas complète : il y a une cassure à la fin de la Sect. A et les Sect. B et C sont dans un état fragmentaire. Des passages empruntés aux diĠiršadaba sumériens et akkadiens apparaissent dans des prières pénitentielles hittites.

Les diĠiršadaba de la version sumérienne et bilingue ne sont pas introduit par la rubrique ÉN "incantation". En revanche ÉN apparaît au début de la plupart des prières de la version standard assyrienne, mais pas dans tous les cas : ÉN n'apparaît pas après une ligne qui sépare une strophe comme à la ligne Sect. A 44 (*mannu īdi ilī šubatka*), après les trois prières de *Bīt rimki*, après la signature KA.INIM.MA à la ligne Sect. A 55 et à la ligne Sect. C 6. La signature KA.INIM.MA "formule (incantatoire, mot à mot)"<sup>30</sup> ne conclut pas les prières de la version sumérienne et bilingue et n'apparaît que deux fois dans la version standard assyrienne telle qu'elle nous est parvenue (lignes Sect. A 54 et 64). À la ligne Sect. A 54, la signature termine la compilation des trois prières de *Bīt rimki* et à la ligne Sect. A 64, elle n'apparaît que dans le texte K 8870+ juste avant le rituel. Dans la version sumérienne et bilingue, il n'est pas fait usage de trait de séparation. Les traits de séparation sont employés en revanche dans la version standard assyrienne pour séparer les prières entre elles (et les strophes comme par ex. à la ligne Sect. A 44 et peut-être Sect. C 6)<sup>31</sup>, pour distinguer une partie prière d'une partie rituelle comme aux lignes Sect. A 70-71<sup>32</sup> et pour encadrer la signature KA.INIM.MA (Mayer 1976, 23). On constate cependant que les traits de séparation et la disposition des prières ne sont pas identiques d'une tablette à l'autre.

Les tablettes de la version sumérienne et bilingue présentent chacune des particularités propres. Certains témoins de la version standard assyrienne sont une collection de prières alors que d'autres consistent en séries incluant des rituels. Quelques textes contiennent une signature. Pour cette raison, en plus d'une vue d'ensemble des textes en partition, il est indispen-

<sup>29</sup> Ce sont en général des irrégularités de suffixes, par ex. Version standard bilingue 2' A' : umun-mu : *bēlum* au lieu de *bēlī*.

<sup>30</sup> KA.INIM.MA est la lecture de cette signature depuis Schramm (1981), 90 et Finkel (1999) 230. Elle reste cependant toujours conjecturale et la lecture INIM.INIM.MA n'est pas totalement exclue comme l'a montré récemment Cavigneaux (2007) 334sq.

<sup>31</sup> La subdivision en unités de sens par un trait horizontal apparaît dans les eršemma et les balaġ (Cohen 1981, 21 ; Cohen 1988, 29). Elle n'est pas attestée dans les eršaḫūga (Maul 1988, 3).

<sup>32</sup> La division de la prière (ÉN) et du rite (DÙ.DÙ.BI ou KĪD.KĪD.BI) au moyen d'un trait horizontal est caractéristique des šuilla (Mayer 1976, 22sq.).

sable d'analyser chaque texte séparément (cf. p. 61sq.). Une liste de toutes les tablettes des diğiršadaba connues à ce jour, avec leur langue (sumérienne, bilingue et akkadienne), leur provenance, leur signature quand elle existe et la page de leur traitement dans ce travail, est donnée ci-dessous<sup>33</sup> :

<i>Langue(s)</i>	<i>No tablette</i>	<i>Provenance</i>	<i>Signature et colophon</i>	<i>Pages</i>	<i>Sigle</i>
sumérien	H 175+152 (pl. 1-2)	Meturan	ér-ra šà-huĝ-gá diğir lú-lu <sup>lu</sup> -ke <sub>4</sub>	34-38	Dš 1
sumérien	BM 96574 (CT 58, 40)	Sippir(?)	ér-šà-huĝ <sup>l</sup> -e	38-42	Dš 2
sumérien	IM 43413 (TIM IX 5)	Šaduppûm(?)		42-44	Dš 3
sumérien	BM 78198 (CT 44, 14)	Sippir	[...] x x di-na/en [...] x [...] mi(?)	44-47	Dš 4
sumérien	Copenhagen 10099 (JCS 8, 86 et photo pl. 5-6)	Sippir(?)	ina SAL [...] / IGI <sup>?</sup> [...] <sup>d</sup> en-l[il...]	47-49	Dš 5
sumérien	VAT 1320 (VAS 2, 47)	Sippir(?) ou Babylone(?)		49-50	Dš 6
bilingue	K 5235 (JNES 33 fig. 13)	Ninive		51-52	Dš 7
bilingue	K 13460 (JNES 33 fig. 12)	Ninive		52	Dš 8
bilingue	K 4617 + 4991 + 8429 + 5239 (JNES 33, fig. 12-13)	Ninive		53-60	Dš 9 (A')
bilingue	K 4631 + 4894 + 5047 + 5095 + 5117 + 5311 + 9663 + 17072 (JNES 33, fig. 14)	Ninive		53-60	Dš 9 (C')
bilingue	Rm 317 (JNES 33 fig. 12 et fig. 15)	inconnue		53-60	Dš 9 (E)
bilingue	K 5104 (JNES 33 fig. 13)	Ninive		53-60	Dš 9 (G)
bilingue	Sm 1377 (JNES 33 fig. 14)	inconnue		53-60	Dš 9 (H)
bilingue	Sm 982 (JNES 33 fig. 15)	inconnue		53-60	Dš 9 (I)
bilingue	K 5271 (JNES 33 fig. 15)	Ninive		53-60	Dš 9 (J)
bilingue	K.5197a + 7597 (JNES 33, fig. 12 et fig. 16)	Ninive	[...]-x-kám [... hu-mu-r]a-ab-bé	53-60	Dš 9

<sup>33</sup> Le critère de classification est l'ordre d'édition des textes (individuels ou en partition) du chapitre II, c'est-à-dire d'abord les textes en sumérien, ensuite les textes bilingues, puis les textes en akkadien. Les textes de la version standard bilingue et de la version standard assyrienne sont édités parallèlement en partition.

bilingue	A.2788:23	Mari	ér-ša-huġ-ġá	60	Dš 10
akkadien	K 143 (JNES 33 fig. 1-2) <sup>34</sup>	Ninive		60-94	Dš 11 (A)
akkadien	K 3177 + 6333 + 8601 + 9674 + 10514 + 123397 (JNES 33 fig. 4-5, fig. 8, pl. 3)	Ninive		60-94	Dš 11 (B)
akkadien	K 7268 + 11538 (JNES 33, fig. 11)	Ninive		60-94	Dš 11 (C)
akkadien	K 2367 + 6780 + 6858 + 7890 + 7996 + 8780 (JNES 33 fig. 9-10)	Ninive	Hunger, Kol. no. 319	60-94	Dš 11 (E)
akkadien	K 7641 (JNES 33 fig. 11)	Ninive		60-94	Dš 11 (F)
akkadien	Rm 414 (JNES 33 fig. 3)	Ninive		60-94	Dš 11 (G)
akkadien	BM 74249 (pl. 3)	Ninive		60-94	Dš 11 (H)
akkadien	K 3514 (van der Toorn 1985 pl. 9)	Ninive		60-94	Dš 11 (I)
akkadien	K 8870 + 8908 + Sm 668 + Sm 721 + Sm 1202 (JNES 33 fig. 6-7 et fig. 9)	Ninive		60-94	Dš 11 (h)
akkadien	Sm 925 (JNES 33 fig. 3)	Ninive		60-94	Dš 11 (i)
akkadien	81-2-4, 323 (JNES 33 fig. 11)	Ninive		60-94	Dš 11 (p)
akkadien	VAT 9147 + 9721 + 9736 (JNES 33, fig. 10 et fig. 17)	Assur		60-94	Dš 11 (J)
akkadien	VAT 10771 + 10928 + 11786 (JNES 33, fig. 13 et 17 ; pl. 4)	Assur		60-94	Dš 11 (K)
akkadien	VAT 10420 (LKA no. 26 et JNES 33, fig. 17)	Assur	[...] x.DIB DUMU x [...] DIB DUMU d[ [...] x in-x-[ [...] x [	60-94	Dš 11 (L)
akkadien	VAT 17489 i 4-5 (VAS 24 no. 124)	Assur		60-94	Dš 11 (M)
akkadien	BE 15474v+h (JNES 33 fig. 7)	Babylone		60-94	Dš 11 (d)

<sup>34</sup> Aussi Livingstone (2007) 111-112.

akkadien	W.20030/86 (BaM 2 no. 15)	Uruk		60-94	Dš 11 (e)
akkadien	Susa 1910 no. 12860 (MDP 14, 47 = RA 9, 66 et JNES 33, fig. 17)	Suse		60-94	Dš 11 (o)
akkadien	Kh <sup>2</sup> 1514 (PBS 1/1 no. 14)	inconnue	KA.INIM.[MA DIĠIR ŠĀ.DAB.BA <sub>(5)</sub> .BA GUR.RU].DA.KAM  ÉN EN.E[N.MU LU- GAL.LU]GAL.MU <sup>d</sup> UTU	60-94	Dš 11 (m)
akkadien	CBS 514 (JNES 33 fig. 3)	inconnue		60-94	Dš 11 (n)

### 3. Questions d'histoire religieuse

#### 3.1. Théories traditionnelles sur l'origine du mal

Les prières pénitentielles soulèvent plusieurs questions d'ordre théologique et d'histoire religieuse comme le problème du mal, l'émergence du dieu personnel et la relation entre la religion officielle et la piété privée. Les religions mésopotamiennes ont connu dans leur histoire d'importantes transformations qui ont donné lieu à de remarquables tentatives de synthèse modernes comme *The Treasures of Darkness* de Jacobsen (1976) ou *La plus vieille religion* de Bottéro (1998). Ces synthèses tiennent à montrer avant tout les séquences d'une évolution et d'une transformation de la religion mésopotamienne.

Jacobsen adopte un point de vue historique et divise formellement l'histoire de la religion mésopotamienne en trois phases selon les représentations du divin : 1) les dieux comme pourvoyeurs (phase préhistorique, 4<sup>ème</sup> millénaire), 2) les dieux comme dirigeants (phase présargonique, 3<sup>ème</sup> millénaire) et 3) les dieux comme parents (phase paléo-babylonienne, 2<sup>ème</sup> millénaire)<sup>35</sup>. Il montre aussi que le panthéon a subi une simplification et une modification en passant de plusieurs milliers de dieux numineux représentant les phénomènes naturels à l'époque présargonique, à un panthéon de dieux principalement astraux (Sîn, Šamaš et Ištar) à l'époque akkadienne, aux dieux nationaux rivaux, Marduk et Assur, au 1<sup>er</sup> millénaire. Cette synthèse abstraite n'analyse pas en détail la question du dieu personnel ni la piété privée. Selon Jacobsen, le dieu personnel et l'idée de péché apparaissent durant la phase paléo-babylonienne, vers le 2<sup>ème</sup> millénaire.

<sup>35</sup> Ces trois phases sont aussi résumées par les termes : 1) "Famine", 2) "Sword" et 3) "Guilt" (Jacobsen 1972, 40-44).

Bottéro (1987-1990, 208sqq. ; 1998, 355-381) reprend le point de vue historique de Jacobsen pour analyser plus particulièrement le problème du mal, l'action des démons et l'intervention des dieux. Il existe d'après lui deux périodes : une période où la thérapie contre le mal est magique et une période où elle est exorcistique. La représentation ancienne du mal est "magique". Le mal est provoqué par les attaques de démons indépendants du monde des dieux, motivés par la pure malveillance, et qu'il faut pourchasser par des procédures magiques. Vers le début du 3<sup>ème</sup> millénaire s'opère un changement de conception. La vision du mal de cette période devient "exorcistique". Le mal provient de démons envoyés par les dieux comme punition des péchés des hommes et il faut, pour calmer la colère des dieux, l'emploi de rites théurgiques. On passe, pour résumer, d'une explication du mal gratuit, d'un dualisme démon – dieu et d'un destin humain laissé au seul hasard, à une explication par la faute, à un système hiérarchique dieu – démon – homme et à un destin humain dirigé par les dieux où apparaît l'idée de rétribution. À l'intérieur même du genre sapiential, on constate aussi une mutation, d'une vision conservatrice et pieuse, comme celle de l'orant de "Man and his God" sumérien (von Soden 1965, 46 ; Klein 2006, 130sqq.) vers une réflexion plus critique sur l'impossibilité de connaître la volonté divine et l'écart entre les standards de valeurs divins et humains dans *Ludlul* et "Theodicée" (von Soden 1965, 49sqq. ; Spieckermann 1998 ; Uehlinger 2007)<sup>36</sup>.

### 3.2. Textes sapientiaux de la théodicée

Que nous disent les textes sur la relation entre l'orant et le dieu ? Il existe de nombreuses études sur les trois compositions les plus connues de la sagesse : "Man and his God", *Ludlul* et "Theodicée" que nous considérons dans ce chapitre. Dans "Man and his God", l'orant ne remet pas en cause la justice divine. La souffrance est expliquée par la seule faute, consciente ou inconsciente, de l'homme. Elle est temporaire et la seule attitude raisonnable que l'orant doit adopter est celle de supplier son dieu. Cette attitude n'est pas celle de l'orant de *Ludlul* et de "Theodicée", deux œuvres souvent comparées au livre biblique de Job. La première ligne, *Ludlul bēl nēmeqi* "Je veux louer le seigneur de la sagesse", introduit un hymne à Marduk (i 1-40) qui glorifie le dieu dans des attitudes contradictoires *in extremis*.

<sup>36</sup> Rosengarten (1971) 146sqq. montre que ce n'est pas le nom des dieux (ou des démons) qui est inconnu des individus, mais "les lois qui gouvernent le monde et les décrets qui imposent les destinées." Dans les prières pénitentielles cependant il faut comprendre la mention de "dieu ou déesse inconnus" comme de celui ou celle qui est en colère (Rosengarten (1971) 150), par exemple IVR<sup>2</sup> no. 10:3-6 (Maul 1988, 237) et 54-57 (Maul 1988, 239). La signature de IVR<sup>2</sup> no. 10 rev. 52 : diġir dū-a-bi "(er)šahuġa" pour n'importe quel dieu" est mentionnée dans le catalogue K 9394:5' (Maul 1988, 71) à la suite de la ligne 1 (= K 9394:3') et de la ligne 53 (= K 9394:4') de IVR<sup>2</sup> no. 10.



L’ambivalence du dieu n’est pas simplement tolérée, elle est “manifestée” (*wapû Š*) :

*Ludlul* i 37 :

*lu-šá-pi ug-gat-su šá ki-ma nu-ú-nu a-ku-lu ru-šum-tú*

“Moi qui comme un poisson ai mangé de la vase, je vais manifester sa colère !”

A cet hymne introductif fait écho un second hymne à Marduk dont il reste des traces à la fin de la composition (iv 99-120). Deux parties forment le centre de l’œuvre, la première (i 41-iii 8) contient la supplication de l’homme, la seconde (iii 9-iv 98) raconte le retournement de son destin, sa restitution personnelle et sa réintégration culturelle (Albertz 1988, 47). Les lignes ii 33-48 introduisent une réflexion critique sur l’impossibilité qu’a l’homme de connaître la “volonté” (*tēmu*) des dieux. Ce qui est exprimé dans ce passage n’est pas nouveau dans les écrits religieux mésopotamiens (Spieckermann 1998, 335). La proximité du dieu, que l’homme ne trouve que dans et par le rite, peut seule apporter la connaissance des valeurs divines et la rémission des péchés. Les deux aspects sont interdépendants : la connaissance des valeurs permet l’exécution de rites pénitentiels qui servent de compensation. Ils rendent supportable l’impossibilité de saisir et de comprendre la volonté des dieux dans son intégralité. *Ludlul* serait la manifestation d’une crise de cette sagesse traditionnelle : pour son auteur, les dieux laissent intentionnellement les hommes dans l’incapacité d’appréhender le bien et le mal, et les hommes sont livrés au péché sans connaître les mesures rituelles nécessaires pour s’en libérer. Mais un autre constat suit ces reproches : les hommes par nature sont en fait aussi inconstants que leurs dieux (ii 39-48).

*Ludlul* ii 41-42 :

*ina ši-bit ap-pi i-za-am-mur e-li-la, ina pi-it pu-ri-di ú-šar-rap lal-la-re-eš*

“En un instant, il (= l’homme) chante des chants joyeux ; un pas plus loin, il brûle de douleur comme un pleureur.”

Ces deux aspects – l’hermétisme intentionnel des dieux et l’inconstance des hommes – sont fatals pour l’homme. Cette partie se termine avec une constatation amère :

*Ludlul* ii 48 :

*ana an-na-a-tú uš-ta-a[d-din] qí-rib-ši-na la al-tan-d[a]*

“J’ai réfléchi à (tout) cela, mais je n’en ai pas compris le sens.”

Si les dieux et les hommes s’égalent par l’inconstance, la question de la justice divine et humaine ne se pose pas. La restitution de l’orant dépend de la seule décision de Marduk, mû par la pitié, de libérer enfin l’homme de ses péchés (iii 60).

Un thème analogue est développé dans “Théodicée” sous forme d’un dialogue entre un sujet souffrant et son ami. La forme du dialogue permet de confronter deux manières de voir et d’interpréter le monde. C’est une sorte de “dialogue intérieur” qui est présenté sous la forme d’une confrontation intellectuelle entre deux scribes (Buccellati 2003, 97). Le dialogue porte en soi sa propre résolution : il met en contrepoint une vision contraire qui se résout dans la victoire d’une des parties. L’intérêt de ce genre ne réside pas tant dans la victoire que dans la tension générée par le duel lui-même.

Le texte de “Théodicée” est intentionnellement difficile, cryptique<sup>37</sup>. Le sujet souffrant se demande quelle est l’utilité d’adorer les dieux si leur action est imprévisible. Il n’est plus question de l’être divin, comme dans *Ludhul*, mais du profit que les dieux devraient garantir comme récompense à la stricte observance rituelle. Lorsque l’existence d’un tel profit n’est plus évidente, les dieux, le rite et les valeurs passent à l’arrière plan non en raison d’un problème de justice mais en raison d’un problème de sens. Les deux aspects en conflit sont typologiquement l’“être” (ou l’invention) et la “raison” (ou la tradition) (Buccellati 2003, 97). L’auteur de la composition, le “je” lyrique, s’identifie avec l’“être” d’après la subdivision de Buccellati (2003). Le conflit n’est pas un duel à mort mais une oscillation intellectuelle entre deux modes d’interprétation qui doit conduire à la fin à une compréhension mutuelle. La réflexion sur la condition humaine de *Ludhul* ii 33-48 est reprise en des teintes plus sombres, comme dans la réponse de l’ami, qui représente la “raison”, à la fin de l’œuvre (XXVI 276-286).

“Theodicée” XXVI 279-280 :

*šar-ku ana a-me-lut-tú it-gu-ru da-ba-ba, sar-ra-a-tú u la ki-na-tu iš-ru-ku-šú sa-an-tak-ku*

“Ils ont fait don à l’humanité d’un discours enchevêtré ; il lui ont fait don à jamais de mensonges et d’inconstance.”

La structure complexe, asymétrique de la strophe 26 indique qu’il s’agit d’un paragraphe important. Le mode d’expression est en consonance avec l’imagination du poète qui met ultimement en conflit la forme et le contenu,

<sup>37</sup> L’acrostiche de “Theodicée” est basé sur les signes cunéiformes plus que sur la valeur phonétique. Il n’est pas possible de recomposer la phrase *anāku Saggil-kīnam-ubbib mašmaššu kārību ša ili u šarri* en entendant la syllabe *a* répétée 11 fois au début du premier paragraphe, puis la syllabe *na* et ainsi de suite. Ce texte est donc destiné à être lu plutôt qu’entendu. Le scribe et le lecteur appartiennent à une élite intellectuelle de théologiens. Tous ceux qui n’ont pas accès à l’écriture en sont exclus. Il s’agit d’une œuvre de virtuoses qui ne peut être comprise et appréciée que par un cercle restreint d’initiés. Si le texte a dès l’origine été destiné à la lecture, il ne fait pas partie de l’héritage normal des œuvres de la culture mésopotamienne : à l’origine, ils appartiennent habituellement à la tradition orale, puis sont transcrits, édités et réédités. Le texte est ici unique et a été rédigé par un seul scribe, conscient d’utiliser l’écriture comme moyen d’expression. Il n’appartient pas à une longue tradition populaire, mais est un pur phénomène de littérature (Buccellati 2003, 98sq.).

l'harmonie et l'invention (Buccellati 2003, 103). Dans cette strophe se produit le rapprochement ultime des deux points de vue, la sublimation du conflit qui se conclut, dans la strophe 27, dans la reconnaissance de l'amitié reconquise :

“Theodicée” XXVII 287 :

*re-me-na-a-tú ib-ri ni-is-sa-tum ši-te-'-me*

“Mon ami, tu es bienveillant, écoute attentivement (ma) lamentation !”

Que reste-t-il après le conflit et son dénouement ? L'œuvre de “Théodicée” propose en soi la solution : si les dieux sont imprévisibles et leur volonté impénétrable, il reste pour l'homme comme ultime consolation la réflexion, le débat des idées et l'amitié. La lamentation, elle, est évacuée.

Une subdivision entre domaines magiques et théurgiques telle qu'elle est proposée par Bottéro est trop schématique car les deux modes opératoires ont coexisté en Mésopotamie. De même il est difficile de retracer l'évolution et la transformation de systèmes religieux distincts comme le suggère Jacobsen. Les faits sont plus complexes comme le montrent les trois textes mis en parallèle. En effet, lorsque des textes comme les lettres-prières, “Man and his God” sumérien, *Ludlul* ou “Theodicée” apparaissent à un moment donné de l'histoire, il faut se demander ce qui apparaît au juste, si c'est une nouvelle théologie ou une nouvelle rhétorique. La seule chose dont on soit sûr, c'est de l'apparition d'un discours qui dit un certain type de relation pénitentielle au dieu. Mais cela ne prouve pas bien entendu que cette relation n'existait pas auparavant, ni que les relations antérieures auraient tout à coup disparus. On pouvait très bien pratiquer avant le 2<sup>ème</sup> millénaire par exemple une piété pénitentielle de type familial et privé sans pour autant éprouver la nécessité de l'exprimer (Corbin 2000, 74sq. ; Klein 2006, 139).

### 3.3. Ruptures et permanences : le cas des *diġiršadaba*

Quand et comment s'expriment les formes individuelles de la pénitence ? Quelles sont les ruptures et les permanences dans cette expression au cours de l'histoire de la religion mésopotamienne ? Le corpus particulier des *diġiršadaba* donne une image bigarrée de la piété privée : il s'y mêle croyances traditionnelles, religion officielle et mythologie. Les croyances concernent le dieu personnel qui n'est pas nommé mais désigné par le terme générique *diġir* (= *ilu*) “dieu”. Les *diġiršadaba* sumériens apparaissent en tant que textes individuels signés *eršaġuġa* à l'époque paléo-babylonienne. Ces textes subissent des transformations, des adaptations ; des passages sont empruntés et réapparaissent dans des prières hittites vers 1300. L'ancienne prière, signée alors comme pour les incantations par KA.INIM.MA, est incluse dans une longue série associée à d'autres prières et à des rituels au 1<sup>er</sup> millénaire à Ninive.

Jusqu'à la publication récente des *eršaḫūga* paléo-babyloniens (Michalowski 1987 ; Maul 1988, 8-16 ; cf. p. 212sq.), les seuls textes connus d'*eršaḫūga* dataient du 1<sup>er</sup> millénaire. De ce fait, on présumait leur origine au plus tôt à l'époque cassite (environ 1500-1400 av. J.-C.). L'idée de pénitence ne pouvait provenir que d'une conception religieuse sémitique : akkadienne (Falkenstein 1953b, 13 ; Dalglisch 1962, 19 ; Bergmann 1965, 34sq.) ou d'Emar et Ugarit (Kämmerer 1998, 134-143). La notion de péché en sumérien et en akkadien est cependant déjà bien attestée dans les prières individuelles de l'époque paléo-babylonienne (Bergmann 1965, 40sq. ; Maul 1988, 9 et n. 18). De même, les parallèles évoqués par Hallo (1968) entre les lettres-prières et les *eršaḫūga* contredisent l'hypothèse de Falkenstein que les *eršaḫūga* proviennent d'une conception religieuse akkadienne (Dalglisch 1962 34 n. 72), et remettent en question l'idée que les *eršaḫūga* reflètent les transformations religieuses datant du 2<sup>ème</sup> millénaire (Falkenstein/von Soden 1953, 25 ; Falkenstein 1957-1971, 160 ; Kämmerer 1998, 134sq.). Maul (1988, 9sq.) dresse une liste de prières individuelles paléo-babyloniennes écrites en Emesal qui, de par leur structure et leur vocabulaire, présentent des points communs avec les *eršaḫūga* du 1<sup>er</sup> millénaire<sup>38</sup>. Ces prières ne portent cependant pas de signature. Les prières individuelles BM 29632 (Michalowski 1987 et p. 212sq.), H 175+152, BM 96574 (CT 58, 40) et les deux textes cités dans Mél. Barrelet (Durand/Guichard 1997, 23) édités au chapitre II, portent en revanche la signature *eršaḫūga*.

Le corpus primitif des textes littéraires sumériens du 2<sup>ème</sup> millénaire est principalement connu par l'école de l'Edubba de Nippur et le curriculum scolaire identique provenant d'Ur (Tinney 1999, ; Veldhuis 2004.). Ce canon est bien documenté et les autres écoles n'ont pas livré de compositions littéraires sumériennes inédites. Les textes contenant des prières pénitentielles individuelles apparaissent à cette époque en Mésopotamie. Rien n'indique que leur rédaction soit liée à une ritualisation d'une piété jusqu'à privée (Kämmerer 1998, 134). Dans ces prières comme dans "Man and his God" sumérien, la colère d'un dieu personnel est associée à l'idée de péché (nam-tag : *arnum*<sup>39</sup>). Ces textes reflètent des croyances plus an-

<sup>38</sup> Plusieurs auteurs ont cherché à identifier des précurseurs aux *eršaḫūga*. Le texte CBS 35 (PBS 10/2 no. 3, cf. p. 245sq.), édité sous le titre "Ein kassitischer Text" (Bergmann 1965, 33-42), se termine par la formule typique des *eršaḫūga*. Le revers du texte est parallèle à L 1493 (ISET I 223) (Maul 1988, 9 n. 23). Plus récemment, Cohen (1981, 33-35) a édité le texte VAS 2, 72 en le présentant comme un *eršaḫūga*. Plusieurs lignes de ce texte sont en effet parallèles à celles des *eršaḫūga* à Utu/Šamaš du 1<sup>er</sup> millénaire (Maul 1988, 9 n. 24). Krecher (1980-1983, 6) a donné la liste d'un groupe de textes paléo-babyloniens qu'il désigne par l'intitulé "persönliche Klagen". Les *eršaḫūga* du 1<sup>er</sup> millénaire seraient le prolongement de ces lamentations privées.

<sup>39</sup> Il existe plusieurs termes signifiant "faute", "péché", en sumérien : nam-tag, lu<sub>9</sub>-ĝá-ĝá, nir-da et ŠUL-a-LUM et en akkadien *arnum*, *ennettu*, *ḫiṭtu*, *gillatu* et *šertu*, cf. voir chap. VII.

ciennes<sup>40</sup>. Le corpus paléo-babylonien de Nippur représente la période dite “classique”, selon une classification moderne, de l’activité littéraire sumérienne<sup>41</sup>. Les textes de la tradition postérieure sont souvent une copie d’un original plus ancien. Cooper (1971, 7 n. 30) a fait une liste provisoire de quelques compositions connues par des tablettes d’époque paléo-babylonienne et des duplicats du 1<sup>er</sup> millénaire.

L’histoire d’un texte et de sa transmission nécessite dans le cas de la littérature mésopotamienne un nouvel examen. Dans un ouvrage récent édité par Thomas Römer, Jean-Daniel Macchi et Christophe Nihan, divers spécialistes de l’Ancien Testament ont étudié les textes, leur histoire et leur transmission. Un travail aussi systématique n’existe pas encore pour la Mésopotamie, malgré les études remarquables de Hallo, W.G. Lambert ou Vanstiphout. En bref, l’histoire d’un texte naît au moment où il est écrit et édité. A partir de ce moment, l’écrit n’est plus la propriété privée de son auteur mais entre dans le domaine public (Schenker 2004, 40sq.). Le milieu sacerdotal a produit et transmis des textes de prières et de rituels comme éléments du savoir-faire et comme modèles (Knauf 2004, 56). La rédaction donne une stabilité relative du texte et permet la création de collections de livres profanes pour le curriculum des écoles, ou sacrés pour l’usage des communautés de spécialistes du culte. La création de bibliothèques privées comme celle d’Assurbanipal montre l’intérêt que le souverain assyrien portait aux témoignages de son propre héritage culturel et sa conscience que cet héritage était menacé par la disparition de l’akkadien et la progression de l’araméen (Knauf 2004, 58sq.).

### 3.4. Méthode

La signature KA.INIM.MA DIGIR ŠÀ.DAB<sub>(5)</sub>.BA GUR.RU.DA.KAM “Formule incantatoire pour retourner le “cœur noué” du dieu” est la signature d’une compilation de prières au dieu personnel datant du 1<sup>er</sup> millénaire, ainsi que de rituels de la même époque pour apaiser le dieu personnel en

<sup>40</sup> Le terme sumérien nam-tag est attesté dans les inscriptions royales de Lagaš I (vers 2500), en particulier dans une inscription d’Erikagina, Ukg. 16 viii 6-ix 3 :  
nam-dag eri-ka-gi-na lugal gir-su<sup>ki</sup>-ka nu-ĝál lugal-zà-ge-si ensi umma<sup>ki</sup>-ka diĝir-ra-ni  
ⁿnisaba-ke<sub>4</sub> nam-dag-bi ĝu-na ħé-il-il  
“Il n’y pas de péché de la part d’Erikagina, le roi de Girsu. Que la déesse Nisaba, la déesse (personnelle) de Lugalzagesi, le gouverneur d’Umma, fasse porter tous les péchés sur ses (= à Lugalzagesi) épaules”.

Dans cet extrait, il est demandé à Nisaba de faire porter la faute non pas sur Erikagina, mais sur Lugalzagesi. On constate l’importance du dieu personnel qui, lorsqu’il se met en colère à cause des péchés de l’homme, peut abandonner son protégé. Le dieu personnel comme la notion de péché remonte donc à une époque présargonique dans un milieu sumérien.

<sup>41</sup> Le concept de “langue classique sumérienne” est associé à l’époque de Gudéa (environ 2200-2100).

colère (Kunstmann 1932, 45-47). La prière [*anāku*] *ilī mīnā ēpuš ilu* (Sect. A 71-108) et des passages d'autres prières de cette compilation sont empruntés à des prières individuelles sumériennes datant de l'époque paléo-babylonienne, adressées au dieu personnel et signées dans quelques cas par la rubrique ér-ša-ḥuḡ-ḡe<sub>26</sub> "lamentation pour apaiser le cœur (du dieu)". Ces prières sumériennes sont dans un processus de canonisation : certains textes présentent entre eux des lignes parallèles, mais d'autres passages ne sont pas identiques ; la graphie est parfois syllabique. Dans ces prières un homme s'adresse directement à la divinité dans une question à la 1<sup>ère</sup> pers. "Mon dieu qu'ai-je fait ?". On trouve des passages identiques à ces prières mésopotamiennes dans trois prières hittites datant du 13<sup>ème</sup> siècle. Ces trois prières s'adressent au dieu du soleil Ištanu pour qu'il rassemble les dieux et transmette la supplication de l'homme à son dieu personnel en colère.

Il existe une certaine homogénéité entre les prières assyriennes, sumériennes et hittites mais aussi d'importantes différences. Pour expliquer le phénomène de la transmission des textes, il faut recourir d'abord à une approche descriptive. Une première étape consiste à examiner chaque texte individuellement. Les tablettes des versions sumériennes et bilingues ne contiennent que la prière [*anāku*] *ilī mīnā ēpuš ilu* (Sect. A 71-108) des diḡiršadaba. Sur le revers de ces tablettes, on trouve soit la fin de la prière, soit un autre texte, soit enfin une liste. Dans la compilation monolingue du 1<sup>er</sup> millénaire, les onze prières conservées sont séparées par des lignes horizontales mais le découpage sur les témoins n'est pas toujours identique. Sur certaines tablettes les prières sont entrecoupées d'un ou de plusieurs rituels. On constate donc des différences dans la rédaction assyrienne des prières. Dans une seconde étape, les onze prières de la compilation assyrienne sont distinguées et analysées. Il est possible de reconstituer le contexte cultuel de plusieurs d'entre elles, comme des trois premières qui font partie du rituel de *Bīt rimki* ou de la prière *ilī ellu bān kullat nišī attū* (Sect. A 55-63) qui est empruntée à une prière à Sîn.

Les diḡiršadaba ont subi des transformations, des ajouts et des coupures à chaque étape de leur histoire. Pour comprendre ces transformations, il est nécessaire d'avoir une approche littéraire comparative. Il existe certes des genres littéraires spécifiques en Mésopotamie, et il est possible d'identifier et de reconstruire leurs critères (Vanstiphout 1986, 7). Cependant les anciens scribes utilisaient souvent la technique du "patchwork" pour composer de nouveaux textes (Vanstiphout 2000, 707-710 ; Klein 2006, 123). Dans cette approche, il convient de dépasser le clivage des genres et d'examiner de façon synchronique toutes les œuvres qui traitent du même thème. En d'autres termes, il faut être attentif à l'intertextualité (Limet 2001, 119)<sup>42</sup>. Les auteurs ont recouru à un réservoir traditionnel d'images et

<sup>42</sup> Pour Riffaterre (1980) "l'intertextualité est la perception par le lecteur de rapports entre une œuvre et d'autres, qui l'ont précédée ou suivie". Pour la méthode intertextuelle, voir également Vincent (2005) qui montre qu'il existe "trois positions théoriques vis à vis de

d'idées religieuses. Une particularité stylistique des *diġiršadaba* est l'emploi de métaphores, plutôt que le lyrisme typique des *šulla* par exemple (Zgoll 2003a, 10, 11sq., 13sq.). Les mêmes métaphores apparaissent dans les noms propres et dans la littérature mésopotamienne : textes mythologiques, incantations, lettres privées etc. Dans une seconde étape de cette approche comparative, il s'agit donc d'étudier plus particulièrement ces thèmes métaphoriques en recherchant les mêmes images dans d'autres compositions littéraires. L'approche des *diġiršadaba* ne peut pas se faire sur la base de la seule délimitation donnée par la signature, mais par un dialogue entre les textes au moyen d'exemples tirés des analyses intertextuelles.

En dehors des *diġiršadaba*, l'expression de la pénitence apparaît dans d'autres prières au dieu personnel, dans des lamentations individuelles, des lamentations sur la destruction d'une ville, des textes sapientiaux et des rituels. Des prières adressées à des divinités nommées ont aussi des relations avec les *diġiršadaba*, comme la prière à *Sîn* citée ci-dessus. Le rituel *iġl ul ġdi* "Mon dieu, je ne savais pas ?" concerne le dieu personnel et contient trois prières de la compilation du 1<sup>er</sup> millénaire. À la fin de ce rituel, il est indiqué qu'il faut effectuer ensuite le rituel de *Šurpu*. Les *diġiršadaba* ont aussi une relation avec *Bīt rimki* car les trois premières prières de la compilation appartiennent à ce rituel. La relation entre *Šurpu*, *Bīt rimki* et les *diġiršadaba* apparaît en particulier dans le duplicat de *Bīt rimki* : SpTU II no. 12 iii 44-47 où, après trois *diġiršadaba*, plusieurs incantations de *Šurpu* doivent être récitées. La terminologie des *diġiršadaba* apparaît dans certains rituels, comme les textes thérapeutiques BAM III no. 315 et no. 316, qui sont prescrits pour "calmer la colère du dieu personnel" (*ana DIĠIR ŠĀ.DAB<sub>(5)</sub>.BA BÜR*). Par cette partie historique, la recherche est élargie aux contextes religieux autour des *diġiršadaba*.

L'analyse historique doit tenir compte enfin des idées morales et religieuses exprimées dans les *diġiršadaba*. La souffrance est à la base de ces textes. Un acte inconscient d'impiété est identifié par la souffrance comme une faute rituelle. La souffrance sert d'indicateur. Le dieu a un droit de justice et attend un rite d'expiation qui fait partie du contrat tacite entre l'orant et le dieu. La réconciliation passe nécessairement par la prière et le rituel. Le dieu personnel n'est pas n'importe quel dieu. Ce dieu fait partie du cercle des familiers et peut être pensé comme présent "physiquement" dans une relation immédiate. Rien d'autre n'advient en dehors de ce contact, et c'est dans cette communication que la solution à la souffrance peut devenir actuelle (Gladigow 1979, 42sq.). Le dieu personnel apparaît dans une relation de type monolâtrique : l'orant entretient avec son dieu personnel

---

la validité herméneutique : l'intention de l'auteur, l'expérience du lecteur et la monumentalité du texte". Lorsque le passage obscur échappe à la compréhension immédiate, on cherche un intertexte, soit chez le même auteur, soit chez d'autres auteurs. C'est ce qu'on nomme la méthode des passages parallèles (Vincent 2005, 2).

une relation exclusive par rapport aux autres dieux du panthéon, ce qui n'est pas le cas d'autres type de compositions comme les mythes ou les épopées (Komoróczy 1976, 82).

Pour quelles raisons une thématique religieuse datant au plus tard du 2<sup>ème</sup> millénaire réapparaît-elle à l'époque assyrienne ? Les *diġiršadaba* du 1<sup>er</sup> millénaire sont constitués d'un mélange de conceptions issues d'un ancien fond traditionnel et d'éléments plus récents. La question de l'anachronisme du répertoire symbolique a fait l'objet de réflexions en histoire des religions (Gladigow 2004 ; Borgeaud/Volokhine 2005) et en anthropologie historique (Tanner 2004, 118-122). Le phénomène religieux apparaît dans une dynamique de la "longue durée". Les *diġiršadaba* sont un observatoire privilégié de ce conservatisme religieux : au lieu de créer un corpus conforme à une nouvelle conjoncture, celle du 1<sup>er</sup> millénaire, les officiants ont préféré conserver et réutiliser d'anciennes prières sumériennes provenant d'un répertoire mésopotamien traditionnel.

Le but de ce travail est de donner une information aussi précise que possible sur un pan religieux d'une civilisation antique. La connaissance de cette civilisation est rendue difficile en raison de son éloignement temporel et de ses sources, qui sont les bulletins d'une pratique ou des textes littéraires. Il n'existe pas de discours critique antique sur l'histoire et sur la religion mésopotamienne sauf peut-être dans "Théodicée". Cependant il n'est pas question de reprendre seulement les textes des *diġiršadaba*, édités par Lambert, mais aussi de faire une recherche sur le contexte et les idées religieuses transmises par ces prières. La description des textes et la comparaison à un niveau local nous permettent d'éviter l'écueil d'appliquer des idées modernes aux textes antiques. Dans un deuxième temps, nous considérons de façon critique les trois autres dimensions : littéraire, historique et psychologique.



## II. Les prières pénitentielles diġir-ša-dab<sub>(5)</sub>-ba (Dš)

### 1. Textes sumériens

#### 1.1. Dš no. 1 : H 175+152

H 175+152 (pl. 1-2) est un nouveau témoin de diġiršadaba sumérien. Il est parallèle à BM 96574 (CT 58, 40) et montre des ressemblances avec les textes IM 43413 (TIM IX 5) et les autres témoins paléo-babyloniens de ces prières. La tablette provient de Tell Haddad (Meturan), Area II, R. 30, et peut être datée avec certitude de l'époque paléo-babylonienne<sup>43</sup>. La face de H 175+152 est bien conservée et permet de reconstituer les lignes manquantes au début de la version sumérienne de la prière [*anāku*] *ilī mīnā ēpuš ilu* (Sect. A 71-108) des diġiršadaba<sup>44</sup>. Le texte porte la signature : ér-ra ša-ḥuġ-ġe<sub>26</sub> diġir lú-lu<sub>7</sub><sup>lu</sup>-ke<sub>4</sub> "Erra-šaḥuġa au dieu d'un homme".

#### Transcription

##### Face

1	me diġir-mu	a-na i-im-ak
2	diġir-mu IM(-)dīm-dīm-ma-mu	a-na i-im-ak
3	a-ġá-re-en IM(-)dīm-dīm-ma-mu	a-na i-im-ak
4	a-a-ugu-mu arḥuṣ-ta šub-ba	a-na i-im-ak
5	<sup>d</sup> lamma saġ-du-ri-na-mu	a-na i-im-ak
6	dam-gār-ra kù-babbar i-lá-{ <i>Ras.</i> } <sup>45</sup> -mu	a-na i-im-ak
7	šagan-lá ġiš-rín-dù-mu	a-na i-im-ak
8	ú íb-pàd ní-mu	la-ba-ni-ib-gu <sub>7</sub>
9	a íb-pàd ní-mu	la-ba-na <sub>8</sub> -na <sub>8</sub>
10	gu <sub>4</sub> -mu é-tùr-ra	la-ba-na-ab-kéš
11	udu-mu amaš-e	la-ba-na-ab-kéš
12	ú íb-pà-da ní-mu gu <sub>7</sub> -a-gin <sub>7</sub> ġá-e im-ma-na-ke <sub>4</sub>	

<sup>43</sup> "Area II" désigne les ruines d'une maison privée et R. 30, la chambre no. 30. Dans cette maison furent découverts des textes littéraires et magiques mais aussi de nombreux textes économiques. Leurs formules de datation donnent en gros la conquête d'Hammurapi comme date de la destruction de la maison et *terminus ante quem* pour la rédaction des textes. Pour un aperçu des découvertes de Tell Haddad (Meturan), voir Cavigneaux / Al-Rawi 1993, 91-105, en particulier 94.

<sup>44</sup> Les textes sont rendus d'abord en transcription, puis en traduction. Pour les synopses des versions sumériennes, voir tableaux synoptiques p. 338-347.

<sup>45</sup> {*Ras*} désigne une "rature" dans le texte original.

- 13 a íb-pà-da ní-mu na<sub>8</sub>-na<sub>8</sub>-a-gin<sub>7</sub> ġá-e im-ma-na-ke<sub>4</sub>  
 14 mu diġir-mu li-bi-in-du<sub>11</sub>-ga-gin<sub>7</sub> in-ga-mu-ra-ab-til-e  
 15 é-mu é-ér-ra ba-ni-in-gur im-ġá ma-tar-re-e  
 16 ki-tuš-mu ki-tuš ši-ši-e ba-ni-in-gur im-ġá ma-tar-re-e  
 17 diġir-ġá ġá-e alan-zu me-en šà-ab-bi mu-un-til-e  
 18 mu-ra-gin<sub>7</sub> a lù-lù-mu im-ma-ni-in-dab-bé  
 19 ama(-)mu-un-dab-bé šu-si ba-an-ku-e  
 20 á šu-mu bi-ak á šu-mu<sup>7</sup> bi-ak  
 21 an-ta ugu-bi-mu [ bi-a]k  
 22 ki-ta ġiri kéš-mu [ bi-a]k  
 23 in zu-a-mu úr-mu [ bi-a]k<sup>?</sup>  
 24 lu nu-zu-a-mu zag-šè [ bi-a]k  
 25 ki-ná gi<sub>6</sub>-an-na-mu [ ]  
 26 zaraḥ nin-zu nu-me-a [ ]

## Revers

- 27 [ ]-in ba-an-da-<sup>7</sup>x<sup>7</sup> [(x)]  
 28 [ ]-bi ú-u<sub>8</sub>-a <sup>7</sup>ġá<sup>7</sup>-[e] / [ ]-íl<sup>?</sup>  
 29 [ ]<sup>7</sup>a<sup>7</sup>-mu igi-mu i[n- x (x)]  
 30 [ g]a ġéštu-mu i[n-x (x)]  
 31 [ ] x me-en  
 32 [ ér-r]a al-sùḥ-saḥ<sub>4</sub> <sup>7</sup>x<sup>7</sup>  
 33 [ ig]i-du<sub>8</sub> sa<sub>6</sub>-ga-mu / [ ] suḥ<sup>?</sup>-mu ḥé-du<sub>10</sub>  
 34 [ ]-ta ib-lá-a / [ ]-bi  
 35 [ ] x-mu / [ ] <sup>7</sup>x<sup>7</sup> ì-pàd  
 36 [ ]-mu  
 37 [ -a]b-dab<sub>5</sub>-bé  
 38 [ ġisal-mu ḥ]é-me-en  
 39 [ gi-muš-mu] ḥé-me-en  
 40 [ ] nu-zu  
 41 [ ] igi nu-mu-ni-in-du<sub>8</sub>  
 42 a-ba saġ-ġá-[ni l]a-ba-an-gi<sub>4</sub>-gi<sub>4</sub> šà-zu ḥa-ma-ḥuġ-me-en  
 43 a-ba gi<sub>4</sub>-na-a-ni bíl la-ba-an-gi<sub>4</sub>-gi<sub>4</sub> šà-zu ḥa-ma-ḥuġ-me-en  
 44 a-ba dumu-a-ni du<sub>14</sub><sup>?</sup>-da bàn-da mú-mú <...> šà-zu ḥa-ma-ḥuġ-me-en  
 45 gi<sub>4</sub>-na in-gi<sub>4</sub>-ra gù-dé ì-ġál šà-zu ḥa-ma-ḥuġ-me-en

46 dumu-ra du<sub>14</sub> mú-a šà-ge<sub>4</sub> kár i-ĝál šà-zu ḥa-ma-ḥuĝ-me-en  
 47 ù-mu-un-mu<sup>d</sup>utu an-na níĝ-mu <...>-ḥuĝ-me-en  
 48 šà-zu šà ama-tu-ud-da-ke<sub>4</sub> ki-bi ḥa-ma-gi<sub>4</sub>-gi<sub>4</sub>  
 49 ama-tu-ud-da a-a bulùĝ-ĝá-ke<sub>4</sub><sup>!</sup>(ĜÁ) ki-bi ḥa-gi<sub>4</sub>-gi<sub>4</sub>  
 50 šà kù-ta è-a zi-zi-ga-mu ki-bi ḥa-ma-gi<sub>4</sub>-gi<sub>4</sub>  
 51 ki-šú-bi ér-ra šà-huĝ-ĝe<sub>26</sub> diĝir lú-lu<sup>lu</sup><sub>7</sub>-ke<sub>4</sub>  
 50 mu-bi

### Traduction

#### Face

1 Mon dieu, qu'a-t-il été fait ?  
 2 Mon dieu qui m'a façonné, qu'a-t-il été fait ?  
 3 La matrice qui m'a façonné, qu'a-t-il été fait ?  
 4 Mon père naturel qui s'est départi de son affection, qu'a-t-il été fait ?  
 5 Mon Lamma, qui gardait ma tête, qu'a-t-il été fait ?  
 6 Le marchand que j'ai payé en argent, qu'a-t-il été fait ?  
 7 Mon adjoint qui plante en terre la balance, qu'a-t-il été fait ?  
 8 Le pain que j'ai trouvé, je ne le mange pas par moi-même.  
 9 L'eau que j'ai trouvée, je ne la bois pas par moi-même.  
 10 Je ne retiens pas pour lui mon bœuf dans l'étable.  
 11 Je ne retiens pas pour lui mon mouton dans l'enclos.  
 12 Je suis (pourtant) traité comme quelqu'un qui aurait mangé seul le pain qu'il a trouvé.  
 13 Je suis (pourtant) traité comme quelqu'un qui aurait bu seul l'eau qu'il a trouvée.  
 14 Comme si je n'avais pas dit le nom de mon dieu : J'en suis ramené là !  
 15 Il a transformé ma maison en maison de larmes, s'est-il soucié de moi ?  
 16 Il a transformé ma demeure en demeure de sanglots, s'est-il soucié de moi ?  
 17 Mon dieu, je suis ton "image", tu me fais vivre dedans !  
 18 Comme une murène, tu me saisis dans mon eau trouble,  
 19 Il a saisi ma mère, ...  
 20 Il a agi sur mes mains et mes bras(?), il a agi sur mes mains et mes bras(?).  
 21 En haut, à ma tête ... il agit sur [ ]  
 22 En bas, qui attache mes pieds ... il agit sur [ ]  
 23 Celui(?) qui me connaît, à mon fondement [ ]  
 24 Celui(?) qui ne me connaît pas, à mon sommet [ ]  
 25 Ma chambre nocturne [ ]  
 26 Le désespoir, bien qu'elle ne soit pas une sœur familière [ ]

## Revers

- 27 [ ] ...  
 28 [ ] son [ ] hélas ! [ ]  
 29 [ ] mon [...] mon œil/regard [ ]  
 30 [ ] ... mon oreille/entendement [ ]  
 31 Je suis [ ]  
 32 [ ] est brouillé de larmes  
 33 [ ] mon regard bon ...  
 34 [ ] ... [ ] ...  
 35 [ ] mon [ ] ... trouvé  
 36 Mon [ ]  
 37 [Je suis en train de glisser,] tu saisis [ma main !]  
 38 [ ] sois [ma rame !]  
 39 [ ] sois [ma barre !]  
 40 [ ] je ne sais pas [où je vais]  
 41 [ ] il ne m'a pas jeté un regard.  
 42 Qui ne se retourne pas vers son serviteur ? — Que ton cœur s'apaise envers moi !  
 43 Qui ne répond pas à nouveau à sa servante ? — Que ton cœur s'apaise envers moi !  
 44 Qui n'a pas de querelle avec son enfant ? — Que ton cœur s'apaise envers moi !  
 45 Pour celui qui revient vers sa servante, il y a (la possibilité d')un appel — Que ton cœur s'apaise envers moi !  
 46 Pour celui qui s'est disputé avec l'enfant, il y a (la possibilité d')un mouvement de générosité — Que ton cœur s'apaise envers moi !  
 47 Mon seigneur, mon soleil qui tourne au ciel... — Apaise-toi envers moi !  
 48 Ton cœur comme le cœur d'une mère naturelle — qu'il revienne en son lieu !  
 49 Comme une mère naturelle, comme un père qui (m')a élevé — qu'il revienne en son lieu !  
 50 (Le sentiment) issu du pur cœur qui s'est dressé devant moi — qu'il revienne en son lieu !  
 Son *kitmum* : Erra šaḥuḡe au “dieu d'un homme”.  
 50 lignes

## Commentaire :

1-7. Au lieu de la forme active a-na i-na-ak “Que lui ai-je fait ?”, attestée dans les autres témoins (Dš no. 3 et Dš no. 5), le verbe est, dans le texte de Meturan, à une forme intransitive passive (i-m(u)-AK). Il est cependant possible que, comme dans d'autres textes de Meturan, le sumérien y soit fautif (Cavigneaux 2009).  
 5. saḡ-du-ri-na est une graphie syllabique pour saḡ-du ùri-na. Le sens de ùri(n) est verbal (*naṣāru*).

17. Signe à signe, alan-zu “ton image” pour á-lá-a-zu “ton prisonnier” comme dans Dš no. 2:18, Dš no. 3:16, Dš no. 4 :13 et Dš no. 9:16’ (cf. commentaire chap. IV).

21-22. Ces deux lignes avec un contraste entre AN et KI sont parallèles. Ce contraste est fréquent dans les incantations par ex. en YBC 5636:1 : an-ma-na-àm ki-ma-na-àm. Cette phrase introductive semble être une ancienne formule magique (Finkel 1980, 43). Les contrastes entre ša et bar (Jaques 2006, 10 et 47 n. 100) ainsi qu’entre u<sub>4</sub> et ġi<sub>6</sub> sont aussi fréquents dans les prières, cf. voir p. 138, 174sq. et Maul 1988 passim.

25. ġi<sub>6</sub>-an-na est une graphie pour ġi<sub>6</sub>-ù-na (*šāt mūši*).

26. Cette ligne rappelle “Man and his God” sumérien 78-79 et 126-127 (Jaques 2006, 22).

47. níġ est une graphie abrégée pour niġen “tourner”.

50. ša kù-ta è-a zi-zi-ga-mu “(Le sentiment) issu du pur cœur qui s’est dressé devant moi” se rapporte à la colère du dieu.

### 1.2. Dš no. 2 : BM 96574

BM 96574 (CT 58, 40) est parallèle au texte de Meturan, Dš no. 1 (H 175+152). La tablette provient probablement de Sippir et peut être datée de l’époque paléo-babylonienne. Elle est presque complète mais il manque le début du revers ce qui ne permet pas de restituer avec certitude les lignes manquantes de BM 96574 et du parallèle de Meturan. La parenthèse <...> indique qu’une litanie attendue n’a pas toujours été répétée à la fin de chaque ligne et il a été laissé un espace vide bien visible sur la tablette. Le texte est signé avec la rubrique ér-<sup>7</sup>ša-<sup>7</sup>huġ<sup>7</sup>-e.

#### Transcription

##### Face

- |    |  |                                       |
|----|--|---------------------------------------|
| 1  | ġá-e diġir-ġá [  | ]- <sup>7</sup> mu <sup>7</sup> <...> |
| 2  | diġir-mu in-[  | ] <...>                               |
| 3  | aġaren <sub>5</sub> (AMA.ŠIMxNÍĠ) in- <sup>7</sup> dím-dím <sup>7</sup> -ma <sup>7</sup> -mu <...> |                                       |
| 4  | <sup>d</sup> nin-tu-re uktin gub-ba-mu <...>   |                                       |
| 5  | a-a-ugu-mu <sup>7</sup> arhuš-ta <sup>7</sup> su-ub-ba-mu <...>                                    |                                       |
| 6  | <sup>d</sup> lamma sa[ġ-du-ri]- mu <...>   |                                       |
| 7  | dam-gàr [  | ]-mu <...>                            |
| 8  | šaġan-l[á  | ] ì-lá-mu <...>                       |
| 9  | gu <sub>4</sub> -mu <sup>7</sup> é <sup>7</sup> [  | ]-mu <...>                            |
| 10 | e-zé-m[u   | ] <...>                               |
| 11 | ú ì-pà-[da   | ] <...>                               |
| 12 | a ì-pà-[da   | ] <...>                               |
| 13 | ú ì-pà-da ní-ġá gu <sub>7</sub> -a-gin <sub>7</sub> ġá-e im-ma-an-ak-en                            |                                       |
| 14 | a ì-<...>  |                                       |

- 15 mu diġir-mu li-bí-in-du<sub>11</sub>-ga-gin<sub>7</sub> ġá-e ga-mu-ra-ti-le  
 16 é-mu é-ér-ra ma-ni-in-ku<sub>4</sub> èn-ġá a-tar-re  
 17 ki-tuš-mu ki-tuš še-ša<sub>4</sub> ma<sup>1</sup>(BA)-ni-in-ku<sub>4</sub> <...>  
 18 diġir-mu me ʾhe-še-lá<sup>7</sup>-zu-mèn šà-ba mi-ni-in-ti-e-en  
 19 mu-ra-g[i<sup>?</sup> (x)] <...>  
 20 ba-an-[ e]n <...>  
 21 [(x)] x [ ] x-bi <...>

5 lignes disparues

- 27 [ n]a<sup>?</sup>-ʾmu x x x x<sup>7</sup>  
 28 [ k]i-ná ama mu-un-dù-dù  
 29 [ ] x ù-u<sub>8</sub> ġá-e im-ma-da-an-kés<sup>?</sup>  
 30 [ ] ʾx mu-ni<sup>?</sup>-in<sup>?</sup>-ga a mu mi-ni<sup>?</sup>-in-ga

Lignes 31-32 disparues

Revers

Lignes 33-34 disparues

- 35 [ ] x-ʾgin<sub>7</sub><sup>7</sup> nu-mu-kiġ-kiġ  
 36 [ ] x diġir-mu i<sub>5</sub>-ġar níġ-sa<sub>6</sub>-ga  
 37 [ ] x nu-mu-ni-in-tuku  
 38 [ ] x-bi-en diġir-mu me-e(-)érim-ma ʾi<sup>7</sup>-ak-en  
 39 [x x x]-mu [x x] im-gurum-e igi-du<sub>8</sub> sa<sub>6</sub>-ga-mu ér-ra al-ʾsùh-sa<sub>4</sub><sup>7</sup>  
 40 [ ] suhur<sup>?</sup>-zu sig-s[ig<sup>?</sup> a]ma<sup>?</sup> sa<sub>6</sub>-ga-mu sír-sír-ra-ta si-ig  
 41 [ ]-e<sup>?</sup>-mu HUR-ra-zu diġir-mu igi-zu-ta suh-a-mu hé-du<sub>11</sub>  
 42 [ s]ù<sup>?</sup>-ù-mu kalam<sup>?</sup> x ma šà-šu-níġin zu da-a lu a/za  
 hé-bí-in-ʾdu<sub>11</sub>-du<sub>11</sub><sup>7</sup> [(x)]  
 43 [ ] mu-da-al mu-u[n-d]ab-bé zag íl hulu-a-mu mu-ur<sub>4</sub>-ur<sub>4</sub>  
 nu-mu-ni-pà-dè  
 44 [ ] AN zu á/du dugud mu-íl za-pa-ág ki ġar-ra  
 45 [ ] mu-un-<...>  
 46 [ h]i-li-a <...>  
 47 [ ] ħi-li-a <...>  
 48 [ ]-bé-en zi-ga mu-<...>  
 49 [ba-zé-e]r-zé-re-dè-en šu-mu ba-ab-dab<sub>5</sub>-bé-en  
 50 [ ]-bi<sup>?</sup> ġisal-mu hé-me-en  
 51 [ ] niġin-na gi-muš-mu hé-me-en

- 52 [ ] al-ġen-mu nu-zu  
 53 <sup>rġi</sup>má<sup>7</sup>-gin<sup>7</sup> kar-ta-mu igi nu-mu-ni-in-du<sup>8</sup>  
 54 a-ba saġ-ġá-ni la-ba-an-ġi<sup>4</sup>-ġi<sup>4</sup> šà-zu ħa-ma-ħuġ-e  
 55 a-ba ġi<sup>4</sup>-in-e la-ba-an-<...>  
 56 a-ba dumu-ni<sup>?</sup> <sup>r</sup>lú<sup>7</sup> la-ba-<...>  
 57 šà-zu šà ama a-a tu-da-gin<sup>7</sup> ki-bi ħa-ma-ġi<sup>4</sup>-ġi<sup>4</sup>  
 58 ama tu-da a-a tu-da-gin<sup>7</sup> <...>  
 59 šà diġir-mu ki-bi ħa-ma-ġi<sup>4</sup>-ġi<sup>4</sup>  
 59 (lignes)  
 60 ér-<sup>r</sup>šà-ħuġ<sup>7</sup>-e

*Traduction*

## Face

- 1 À mon dieu qui m'a [créé], <qu'ai-je [fait ?]>  
 2 Mon dieu qui m'a [façonné], <qu'ai-je fait ?>  
 3 La matrice qui m'a façonné, <qu'ai-je fait ?>  
 4 Nintu qui a dressé ma stature, <qu'ai-je fait ?>  
 5 Mon père naturel qui s'est départi de la compassion, <qu'ai-je fait ?>  
 6 Mon Lamma, [qui gardait ma] tête, <qu'ai-je fait ?>  
 7 Le marchand que j'ai [...], <qu'ai-je fait ?>  
 8 L'adjoint que j'ai payé [en argent], <qu'ai-je fait ?>  
 9 Moi qui [n'ai pas retenu] mon bœuf [pour lui dans] l'étable.  
 10 [Qui n'ai pas retenu] mon mouton [pour lui dans l'enclos].  
 11 Le pain que j'ai trouvé, [je ne le mange pas par moi-même].  
 12 L'eau que j'ai trouvée, [je ne la bois pas par moi-même].  
 13 Je suis (pourtant) traité comme quelqu'un qui aurait mangé seul le pain qu'il a trouvé.  
 14 <Je suis (pourtant) traité comme quelqu'un qui aurait bu seul> l'eau qu'il <a trouvée>(?).  
 15 Comme si je n'avais pas dit le nom de mon dieu : J'en suis ramené là !.  
 16 Il a transformé ma maison en maison de larmes, s'est-il soucié de moi ?  
 17 Il a transformé ma demeure en demeure de sanglots, <s'est-il soucié de moi ?>  
 18 Mon dieu, je suis ton prisonnier, tu me fais vivre dedans.  
 19 Comme une murène, <tu me saisis dans une eau trouble>.  
 20 ... [ ] ..  
 21 [x] x [ ] ...

6 lignes disparues

- 28 [ ] la chambre, ma mère a construit(?)  
 29 [ ] Hélas ! Il l'a attaché sur moi !(?)  
 30 [ ] il a emporté [mon père], il a emporté ma mère !

Lignes 31-32 disparues

Revers

Lignes 33-34 disparues

- 35 Comme [ ] il ne cherche/sollicite pas.  
 36 [ ] ... mon dieu, la parole oraculaire (est) chose bonne.  
 37 [ ] il ne l'a pas eu(e) <...>  
 38 [ ] ... mon dieu, fais-je mal !  
 39 Je(?) me prosterne [devant] mon [dieu](?), mon regard clair est brouillé de larmes.  
 40 Ton ... [ ] est faible(?), ma mère bonne à force d'être éloignée est silencieuse(?).  
 41 Mon [ ] ..., mon dieu, que mon choix soit prononcé devant toi(?) !  
 42 Mon [ ] ... qui connaît les entrailles ... il a prononcé ...  
 43 ... mon mauvais ...  
 44 <Mon> dieu [...] ! Lève la lourde rétribution(?) (posée) sur moi, le cri étouffé(?) !  
 45 Il a <...>  
 46 ... dans l'attrait [ ]  
 47 ... dans l'attrait [ ]  
 48 ... qui est dressé [ ]  
 49 J'ai glissé, saisis ma main !  
 50 [ ], sois ma barre !  
 51 [Dans l'eau] qui encercle, sois ma rame !  
 52 [Comme l'eau], je ne sais pas où je vais.  
 53 Moi, comme un bateau loin du port, je ne vois pas où (je vais accoster).  
 54 Qui ne se retourne pas vers son serviteur ? – Que ton cœur s'apaise envers moi !  
 55 Qui <ne se retourne pas> vers sa servante ? – <Que ton cœur s'apaise envers moi !>  
 56 Qui <ne se retourne pas> vers son enfant querelleur(?) ? – <Que ton cœur s'apaise envers moi !>  
 57 Ton cœur comme le cœur d'une mère naturelle — Qu'il revienne en son lieu !  
 58 Comme une mère naturelle, comme un père naturelle — Qu'il revienne en son lieu !



- 59 Que le cœur de mon dieu revienne en son lieu !  
 59 (lignes)  
 60 Eršaḫūge

Commentaire :

18. ʾhe-še-lá est une graphie pour heš<sub>5</sub>-lá ou pour é-še-lá, cf. Steinkeller 1993, 231.  
 28. Dš no. 1:25 est peut-être parallèle à Dš no. 2:28, mais le découpage de la ligne n'est pas identique.

30. Pour le verbe gaġ (ĠL), voir Jaques 2012, 193-200. a-mu est une graphie pour ama.  
 38. me-e(-)érím-ma ...-ak est peut-être une graphie pour níġ-érím ak “commettre des fautes, faire mal”, cf. Attinger 2005, 243 ad 5.381.

40. si-ig : *šaqqummatu* “être silencieux, être accablé, prostré” (Jaques 2006, 208 n. 448) est une forme intransitive non conjuguée sans suffixe. Il est aussi possible de lire e-ġál mais le préfixe e- n'est attesté qu'à l'époque présargonique.

44. Cette ligne semble être de même teneur que le passage de l'Hymne à Nanše où Hēndursaġ prononce le jugement de la mère de l'enfant :

Nanše A 207-211:

lugal níġ-si-sá-e ki áġ hēndur-saġ-ġá-ke<sub>4</sub>

inim-inim-ma-bi si um-mi-in-sá di-bi igi ù-[...]

nam-tag-bi ugu ama dumu-ka-ka i-im-ġá-ġá-dè

á nam-tag dugud-da nu-mu-un-da-íl-i-da

lú-lu<sub>7</sub>-bi diġir a-ra-zu-a nu-um-ma-an-tuku-tuku

“Après que le roi qui aime la justice, Hēndursaġ, aura rectifié leurs témoignages et examiné leur procès, il infligera une punition à la mère de l'enfant et, afin qu'elle ne puisse pas enlever la lourde rétribution de sa faute, cette personne n'aura aucun dieu à qui adresser ses prières.”

49sq. A partir de la ligne Dš no. 2:49, le texte est assez bien conservé dans les parallèles : Dš no. 2:49 est parallèle à Dš no. 1:37 et correspond à la ligne du bilingue Dš no. 8:20 et à celle de la version standard assyrienne Sect. A 90.

56. LÚ est peut-être une graphie abrégée de LÚxNE dont la lecture est du<sub>14</sub> “querelle, dispute” et qui est attesté dans le passage parallèle en Dš no. 1:44 et 46.

60. La graphie syllabique -e de ce texte semble montrer la lecture -ġe<sub>26</sub>, et la présence de -ed, plutôt que -ġá avec la nominalisation.

### 1.3. Dš no. 3 : IM 43413

Les quatre prières sumériennes mises en partition par Lambert (1974, 291sq.) sont éditées ici séparément et mises en tableau synoptique (cf. tableau 3). IM 43413 (TIM IX 5) est le texte (A) dans l'édition de Lambert. La tablette pourrait provenir de Šaduppûm (Tell Harmal) d'après van Dijk (TIM IX, Preface) et peut être datée de l'époque paléo-babylonienne (Lambert 1974, 198). IM 43413 contient une version plus courte et quelquefois différente de la prière Dš no. 1 // Dš no. 2. Les lignes 1-21 sont cependant parallèles et peuvent être mises en tableau synoptique (cf. tableau 1). La face et le revers de la tablette sont assez bien conservés et contiennent toute la prière. Celle-ci ne porte pas de signature.

*Transcription*

## Face

- 1      ḡá-e diḡir-ḡu<sub>10</sub> a-na i-na-ak  
 2      diḡir-ḡu<sub>10</sub> níḡ-ù-tu-na<-ḡu<sub>10</sub>> a-na i-na-ak  
 3      a-ḡaren<sub>x</sub>(ENGUR)-e níḡ-dím-dím-ma-ḡu<sub>10</sub> a-na i-na-ak  
 4      dam<sup>?</sup>-ḡar-re lú rín-na-ḡu<sub>10</sub> a-na i-na-ak  
 5      ama-a-dú-da-ni<sup>1</sup>(LÚ) i-mèn-na-ḡu<sub>10</sub> a-na i-na-ak  
 6      šubur-ra-ni i-mèn-na-ḡu<sub>10</sub> a-na i-na-ak  
 7      ù-mu-un ús<sup>?</sup>-gi ḡá-e eren-na-ḡu<sub>10</sub> a-na i-na-ak  
 8      gu<sub>4</sub>-ḡu<sub>10</sub> tùr-ra la-ba-an-na-kéš  
 9      udu amaš-ša ṽla<sup>1</sup>-ba-an-na-kéš  
 10     ú i-pàd ní-ḡu<sub>10</sub>-šè la-ba-ni-ib-gu<sub>7</sub>  
 11     a i-pàd ní-ḡu<sub>10</sub>-šè la-ba-ni-naḡ  
 12     ú i-pà-ba-da-ḡu<sub>10</sub>-šè la-ba-ni-ib-gu<sub>7</sub> / ḡá-e ga-mu-ra-ab-ba-ag-en  
 13     a i-pà-ba-da-ḡu<sub>10</sub>-šè la-ba-naḡ / ḡá-e ga-mu-ra-ab-til-en  
 14     mu diḡir-re-e-ne li-bí-in-du<sub>11</sub>-ga / ḡá-e ga-mu-ra-ab-til-en  
 15     é-ḡu<sub>10</sub> é še àm-ša<sub>4</sub> mu-ni-in-ku<sub>4</sub>  
 16     [di]ḡir-ḡu<sub>10</sub> ḡá-e ṽhe<sup>1</sup>-še-la-zu- ḡu<sub>10</sub> šà-ba mi-ni-dím  
 17     [d]am-ḡu<sub>10</sub> di-lá dumu-ḡu<sub>10</sub> di-lá

## Revers

- 18     ṽdiḡir-ḡu<sub>10</sub> ṽAN še du<sub>11</sub>-ga a-ši-ir bi-ṽx da<sup>?</sup>  
 19     [b]a-zé-er-zé-re-dè šu-ḡu<sub>10</sub> dab<sub>5</sub>-ba / igi-zu bar-mu-ši-ib  
 20     a du<sub>10</sub>-ṽga<sup>1</sup> gi-muš-ḡu<sub>10</sub> ḡá-e me-en  
 21     diḡir-ḡu<sub>10</sub> a buru<sub>3</sub>-buru<sub>3</sub>-da<sup>?</sup> ḡiš-íl-ḡu<sub>10</sub> ḡá-e me-en  
 22     á<sup>?</sup> u<sub>18</sub>-lu-da nam-ba-nu-gub-bu lú til-la / ḡá-e me-en  
 23     diḡir-ḡu<sub>10</sub> im-ḡulu nam-ba-nu-kéš-da lú til-la / ḡá-e me-en

*Traduction*

- 1      À mon dieu, que lui ai-je fait ?  
 2      À mon dieu qui m'a engendré, que lui ai-je fait ?  
 3      À la matrice qui m'a façonné, que lui ai-je fait ?  
 4      Au marchand, l'homme à la balance, que lui ai-je fait ?  
 5      Moi qui suis son esclave domestique, que lui ai-je fait ?  
 6      Moi qui suis son serviteur, que lui ai-je fait ?  
 7      Le seigneur dont je suis ..., que lui ai-je fait ?

- 8 Je n'ai pas retenu mon bœuf pour lui dans l'étable.  
 9 Je n'ai pas retenu mon mouton pour lui dans l'enclos.  
 10 Le pain que j'ai trouvé, je ne le mange pas par moi-même.  
 11 L'eau que j'ai trouvée, je ne la bois pas par moi-même.  
 12 Le pain que j'ai trouvé, je ne le mange pas : Je suis encerclé !  
 13 L'eau que j'ai trouvée, je ne la bois pas : J'en suis ramené là !  
 14 Le nom, les dieux(?) ne l'ont pas prononcé : J'en suis ramené là !  
 15 Il a transformé ma maison en maison de gémissements !  
 16 Mon dieu, je suis ton prisonnier, tu m'as fait vivre dedans.  
 17 Que mon épouse se penche(?) (sur moi) ! Que mon enfant se  
 penche(?) (sur moi) !  
 18 Mon dieu, moi qui (te) prie(?), prends(?) (ma) désolation !  
 19 Je suis en train de glisser, saisis ma main ! Pose sur moi ton regard !  
 20 Dans l'eau douce, tu es ma barre !  
 21 Mon dieu, dans l'eau profonde, tu es ma rame !  
 22 Ne me place pas dans le bras de la tempête ! Je suis un homme vivant !  
 23 Mon dieu, ne m'attache pas au vent mauvais ! Je suis un homme  
 vivant !

Commentaire :

2. D'après le parallèle Dš no. 5, niġ-ù-tu-na est suivi de -mu.

3. Il faut lire ENGUR : ġaren<sub>x</sub>, en raison de l'équivalence NIĠIN<sub>x</sub>KÙ = ġá-re-em/en<sub>6</sub> en PEa 57 (MSL 14, 33).

7. Pour úš'-gi voir p. 146sq.

14. D'après les parallèles (cf. p. 156sq.), on attendrait mu diġir-mu "le nom de mon dieu" et non diġir-re-e-ne à l'ergatif.

16. <sup>1</sup>e<sup>1</sup>-še-la pourrait être une graphie pour é-še-lá, cf. Steinkeller 1993, 231. Le terme sumérien pour "captif, prisonnier" apparaît sous différentes graphies dans Dš no. 1:17, Dš no. 2:18, Dš no. 4:13 et Dš no. 9:16'. Après collation, il faut lire dím / din<sub>x</sub> plutôt que tuš et comprendre din<sub>x</sub> comme graphie syllabique pour ti-en.

18. Comparer la ligne Dš no. 4:11'.

21. ġiš-íl est une graphie pour gisal, qui est mis en parallèle avec gi-muš dans la métaphore.

#### 1.4. Dš no. 4 : BM 78198

BM 78198 (CT 44, 14) est le texte (B) dans l'édition de Lambert. La tablette provient de Sippir d'après Pinches (CT 44, Preface, 5) et peut être datée de l'époque paléo-babylonienne (Lambert 1974, 298). BM 78198 est un texte en sumérien syllabique partiellement parallèle aux autres versions de la prière en sumérien. D'après le tableau synoptique des quatre textes qui ont une structure parallèle, édités par Lambert (cf. tableau 3), il manque quatre lignes au début de BM 78198. La face et le revers de la tablette sont relativement bien conservés et contiennent toute la prière. Sur le revers, après un double trait horizontal, on peut voir les restes d'une signature et peut-être d'un colophon fragmentaire.

*Transcription*

## Face

- 1' [ . . . -d]è-na-mu <...>  
 2' [ . . . ]-dè-na-mu <...>  
 3' [ . . . ] x IM te-le-na-mu <...>  
 4' [ -a]k<sup>2</sup>-ši  
 5' [ ] la-ba-na-ak-ši  
 6' [ gim]-mu la-ba-ne-gu-ul  
 7' [ g]im-mu la-ba-na-na-ág  
 8' [x x] gim-mu na-ğá-gin<sub>7</sub> ne gu-mu-ra-te-le  
 9' [x (x)] x gim-mu na-ğá-gin<sub>7</sub> ne gu-mu-ra-te-le  
 10' dam-mu di-la dumu-mu di-la  
 11' diğir-mu im šu du-ga-mu a-ši-ir mi-ki-šu  
 12' e-mu e-ši-ka mi-ne-ku  
 13' mi ši-la-bi-mi-en ša-ba ne mi-te-la  
 14' e-ge-en ki du-mu nu-zu  
 15' ma-ge-en ka-ar ús-mu nu-zu  
 16' ba-šub-ba-mu ba-zi-ga-mu  
 17' ba-zé-er-zé-ra-mèn šu-mu da-ba-ab  
 18' e-gu-ba-ka ġisal<sub>x</sub>(BI.ĠIŠ.PAD)-bi ħe-mé-en  
 19' e-ma bu-ru-da-ka gi-mu-uš-mu ħe-me-en  
 (marge) diğir-mu ma bu-ru-da-zu-ne  
 20' diğir-mu me-àm ħu-lu ù-da zi ba-da-gu-bé  
 21' i-bi u<sub>4</sub>-da gi-<...>

## Revers

- 22' šà ù-da-ke<sub>4</sub> na-bi-kur-kur<sup>úr</sup> lú <...>  
 23' šà u<sub>4</sub>-da ba-ra-šu-ba-mu lú te-la-mu mé-en  
 24' ħu-la-ħu-la-mu nu-zu lú te-la-mu mé-en  
 25' i-gi-zu ba-ar i-gi-zu ba-ar i-bi-íb- /  
 26' i-gi ba-ra-zu lú-bi i-te bar-mu-ši / ʾù<sup>7</sup>{me Ras.}-mu-ši  
 27' ka-ta-a-zu lú mu-un-di-ga  
 28' nam-da lú-lú ù-me-en a-ra ù-me-en {Ras.}  
 29' e-ra na-ám-da-ne {Ras.} tu-ħa  
 30' šeš-ku-ri nam-te-la ù-du

- 31' šà diġir-mu ki-bi ḥa-ma-gi-gi  
 32' diġir-mu {nam} na-ám-da-ne tu-ḥa  
 33' ka-ta-ar-zu ḥe-si-il-im  
 34' diġir-mu ma-bu-ru-da-zu-ne  
 35' [                    ] x x di-na/en  
 36 [                    ] x  
 37 [                    ] mi(?)

*Traduction*

- 1' Moi qui suis [son esclave domestique, qu'ai-je fait ?]  
 2' Moi qui suis [son serviteur, qu'ai-je fait ?]  
 3' [Le seigneur] dont je suis le [...], qu'ai-je fait ?  
 4' Je n'ai pas retenu [mon bœuf] pour lui [dans l'étable]  
 5' Je n'ai pas retenu [mon mouton] pour lui [dans l'enclos]  
 6' [Le pain que j'ai trouvé], je ne le mange(?) pas par moi[-même].  
 7' [L'eau que j'ai trouvée], je ne la bois pas par moi-même.  
 8' Comme quelqu'un qui aurait mangé(?) seul [le pain qu'il a trouvé] :  
 J'en suis ramené là !  
 9' Comme quelqu'un qui aurait bu seul [l'eau qu'il a trouvée] : J'en suis  
 ramené là !  
 10' Que mon épouse se penche(?) (sur moi) ! Que mon enfant se  
 penche(?) (sur moi) !  
 11' Mon dieu, les choses dont je m'occupe, les sanglots m'épuisent !  
 12' Il a transformé ma maison en maison de larmes.  
 13' J'en suis son prisonnier, moi qui vis dedans.  
 14' Comme l'eau, je ne sais pas où je vais.  
 15' Comme un bateau, je ne sais pas à quel port accoster.  
 16' Mon dieu, je suis tombé, relève-moi !  
 17' Moi qui ai glissé, saisis ma main !  
 18' Dans les eaux mortes, sois ma barre !  
 19' Dans les eaux profondes, sois ma rame !  
 (marge) Mon dieu, lorsque tu enfonces le bateau !  
 20' Mon dieu, je me tiens dans le vent mauvais, dans la tempête qui se lève !  
 21' Tourne la face de la tempête ! <...>  
 22' Ne me renvoie pas au cœur de la tempête ! ...  
 23' Ne me fais pas tomber (au) cœur de la tempête ! Tu es celui qui me  
 garde en vie !  
 24' Je ne connais pas les choses mauvaises qui m'adviennent ! Tu es  
 celui qui me garde en vie !

- 25' Pose ton regard (sur moi) ! Pose ton regard (sur moi) !  
 (marge) Pose (ton) regard sur moi !  
 26' Lorsque tu poses (ton) regard, cet homme vit !  
 27' Celui qui prononce ta sentence <...>  
 28' Le péché de l'homme est sept fois sept.  
 29' Dans les larmes, défais son péché !  
 30' Par une prière qui engendre la vie,  
 31' Que le cœur de mon dieu revienne en son lieu !  
 32' Mon dieu, défais son péché !  
 33' Qu'il chante tes louanges !  
 35' [ ] ...  
 36' [ ] ...  
 37' [ ] ...

Commentaire :

8'-9'. Les lignes 8'-9' ont na-ĝá-gin<sub>7</sub>. A la ligne 8' il s'agit sans doute d'une erreur pour gu<sub>7</sub>-gin<sub>7</sub>. Il est aussi possible que la répétition du verbe te-le (pour til) soit une erreur. Comme en IM 43413:12, on attendrait d'abord ak "faire" puis plutôt til "vivre, être". On notera néanmoins que la version standard assyrienne (Sect. A 85-87) emploie dans les deux lignes le même verbe *šapāru* "envoyer, expédier".

11'. Comprendre peut-être: niĝ šu du<sub>11</sub>-ga-mu a-še-er mu-e-kúš-ù et comparer Dš no. 3:18.

(marge) après ligne 19'. bu-ru est une graphie pour búr (*pašārum*) "détacher, défaire, libérer" (Lambert 1974, 302), mais búr ne se termine normalement pas par une voyelle, cf. PSD B 191sq. Il s'agit sans doute d'une graphie pour būru (*palāšu*) "percer, couler, détruire". ma ligne 20' est pour má "bateau" aussi peut-être à la ligne 19' mais cela donne un sens différent de l'expression parallèle ĝisal/gimuš : "Dans l'eau où s'enfonce le bateau, sois ma barre!".

25'-26'. La relation entre l'action divine de se retourner et de poser son regard sur l'orant (une action de réconciliation) et la vie ou la guérison de celui-ci, est reprise et développée sur plusieurs lignes dans la version standard assyrienne Sect. A 103-107 (cf. Dš no. 11).

### 1.5. Dš no. 5 : Copenhagen 10099

Copenhagen 10099 (JCS 8, 86 et photo pl. 5-6) est le texte (C) dans l'édition de Lambert. La provenance de la tablette est inconnue car il s'agit d'un achat du National Museet de Copenhague. Elle peut être par contre datée de l'époque paléo-babylonienne (Lambert 1974, 298). La prière est écrite en emesal. La face contient les treize premières lignes de la prière, parallèles à celles des autres duplicats en sumérien (cf. tableau 3). Elle est assez érodée et il manque la fin des lignes. On peut présumer que la face de la tablette contenait à l'origine toute la prière dans sa version sumérienne, mais ce n'est pas certain (Lambert 1974, 298). Le revers contient une autre prière pénitentielle non identifiée qui se termine par la formule typique des eršahuĝa

(1.10'). Après un double trait horizontal, la tablette porte une signature (qui n'est pas ér(A.IGI)-[šà-ḥuḡ-ḡe<sub>26</sub>]), et un colophon dont il ne reste que quelques traces de signes.

### Transcription

#### Face

- 1 [ḡá]-e diġir-ḡu<sub>10</sub> a-na i-na-[ak]
- 2 diġir-ḡu<sub>10</sub> níḡ-ù-tu-na-ḡu<sub>10</sub> a-na i-n[a-ak]
- 3 ʾa<sup>27</sup>-ḡaren<sub>x</sub>(ENGUR<sup>1</sup>)-e níḡ-dím-dím-ma-ḡu<sub>10</sub> a-na i-na-[ak]
- 4 [d]am-gàr lú ḡiš-rín-na-ḡu<sub>10</sub> a-na i-na-[ak]
- 5 [a]ma-a-dú-da-ni i-ḡen-na-ḡu<sub>10</sub> a-na i-[na-ak]
- 6 šubur-ra-ni i-ḡen-na-ḡu<sub>10</sub> a-na i-[na-ak]
- 7 ù-mu-un ús-ʾgi<sup>7</sup>-ni ḡá-e LU.x-na-ḡ[u<sub>10</sub> a-na i-na-ak]
- 8 gu<sub>4</sub>-ḡ[u<sub>10</sub> é-tùr-ra] la-ba-an-ʾkéš<sup>7</sup>
- 9 ʾudu<sup>7</sup>-ḡ[u<sub>10</sub> amaš(-a)] ʾla-ba<sup>7</sup>-an-[kéš]
- 10 [ú] ʾi-pàd<sup>7</sup> [n]i-ʾḡu<sub>10</sub>-šè<sup>7</sup> la-ba-n[i-ib-gu<sub>7</sub>-en]
- 11 a i-pàd [ní-ḡu<sub>10</sub>-šè la-ba-ni-ib-naḡ-en]
- 12 ú i-ʾpà-ba<sup>27</sup>-[ ] / ḡá-e [ ]
- 13 [a] i-pà-ʾba<sup>27</sup>-[ ] / ḡá-e [ ]

Reste de la face disparue

#### Revers

- 1' [x x ] saḡ [ ]
- 2' [(x)] ḡiš<sup>al</sup> ak ʾx<sup>7</sup> [ ]
- 3' [(x) G]ÁN.GÁN gal l[a ]
- 4' [x] ki lú-da ib/ke<sub>4</sub> [ ]
- 5' [(x)] ḡiš<sup>apin</sup> ki DU-a-mu x [ ] / šà-mu x [ ]
- 6' u<sub>8</sub>-e sila-bi<sup>1</sup>(DU) nu-un-šub [ ]
- 7' áb-e amar-bi nu-un-šub z[a-e ]
- 8' um-me-da dumu nu-un-šub za-e [ ]
- 9' ḤU.ḤU IM-ḥul ba edin SAR/in-[ ] / za-e ḡá-e [ ]
- 10' diġir-mu nam-tag-ga-mu imin [a-rá imin] / diġir-mu nam-tag-ga-mu [du<sub>8</sub>-a(-ab)/du<sub>8</sub>-ḡa]
- 11' ina SAL/IGI [ ]
- 12' <sup>d</sup>en-l[il

*Traduction*

## Face

- 1 À mon dieu, qu'ai-je [fait ?]  
 2 À mon dieu qui m'a engendré, qu'[ai-je fait ?]  
 3 À la matrice qui m'a façonné, qu'ai-je [fait ?]  
 4 À mon marchand, l'homme à la balance, qu'ai-je [fait ?]  
 5 Moi qui suis son esclave domestique, qu'[ai-je fait ?]  
 6 Moi qui suis son serviteur, qu'[ai-je fait ?]  
 7 Le seigneur dont je suis le ..., qu'ai-je fait ?  
 8 Je n'ai pas retenu mon bœuf (pour lui) [dans l'étable].  
 9 Je n'ai pas [retenu] mon mouton (pour lui) [dans l'enclos].  
 10 Je trouve [du pain], (mais) [je ne le mange] pas par moi-même.  
 11 Je trouve de l'eau, (mais) [je ne la bois pas par moi-même].  
 12 Je trouve du pain, [je ne le mange pas(?)] : Moi [... !]  
 13 Je trouve de l'eau, [je ne la bois pas(?)] : Moi [... !]

## Revers

- 1' [ ] tête/esclave [ ]  
 2' [(x)] travailler avec la houe ... [ ]  
 3' [(x)] le grand ... [ ]  
 4' [(x)] le lieu où l'homme ... [ ]  
 5' [(x)] ma charrue qui va dans la terre [ ] / mon cœur [ ]  
 6' La brebis n'abandonne pas son chevreau [ ]  
 7' La vache n'abandonne pas son veau, toi [ ]  
 8' La nourrice n'abandonne pas l'enfant, toi [ ]  
 9' ... le vent mauvais ... la steppe [ ] / toi, moi [ ]  
 10' Mon dieu, mes péchés sont sept [fois sept] / Mon dieu [défais] mes péchés !  
 11' ... [ ]  
 12' 'Enlil(?)' [ ]

## Commentaire :

*Revers 6'-8'*. Ces lignes sont une variante du thème de l'abandon comme aux lignes Dš no. 1:42-46 et Dš no. 2:54-56.

*1.6. Dš no. 6 : VAT 1320*

VAT 1320 (VAS 2, 47) est le texte (D) dans l'édition de Lambert. Zimmern (1912, p. V) estime que le lot de tablettes littéraires sumériennes dont fait partie VAT 1320 provient de Sippir ou de Babylone. Pour Zimmern (ibid.) et Lambert (1974, 298) la tablette est à dater de l'époque paléo-babylonienne.



La face contient les neuf premières lignes en sumérien syllabique de la prière de la version sumérienne (cf. tableau 3). Le revers contient une énumération avec des chiffres en début de ligne. Il ne s'agit probablement pas, comme le suppose Zimmern (1912, p. XIV), d'une liste des rois d'Isin, mais soit d'une énumération d'incantations, comme on en trouve sur d'autres tablettes de ce type, par ex. VAT 17131 (VAS 24, 45) et VAT 17137 (VAS 24, 46), soit d'une autre liste d'inventaire ou de noms propres.

### *Transcription*

#### Face

1	mi	diĝir-mu { <i>Ras.</i> }	[	]
2	diĝir-mu	in-du-ud-bi-na-m	[u	]
3	a-ĝá-ri-im	in-du-ud-bi-n	[a-mu	]
4	su-bu-ra-ne	i-im-	[	]
5	e-mi-du-da-ne	i-im-	[	]
6	ù-mu-un { <i>Ras.</i> }	ús-g	[i	]
7	gu-mu tu-ra	la-b	[a <sup>2</sup> -	]
8	e-ze-mu	a-ma-	[sa	]
9	ù <sup>1</sup> mu-un <sup>1</sup> -	[		]

#### Revers

10	2 x [	]
11	1 DA-bi [	]
12	1 túg LA [	]
13	2 a-ĥi-ni x [	]
14	3 iš-ta-m[ar	]
15	2 ib-ni [	]

### *Traduction*

1	Mon dieu, qu'ai-je [fait ?]
2	Mon dieu qui m'a engendré, [qu'ai-je fait ?]
3	La matrice qui m'a engendré, [qu'ai-je fait ?]
4	Moi qui suis son serviteur, [qu'ai-je fait ?]
5	Moi qui suis son esclave domestique, [qu'ai-je fait ?]
6	Le seigneur dont je suis le ...
7	N'ai-je pas [attaché] mon bœuf (pour lui) dans l'étable ?
8	[N'ai-je pas attaché] mon mouton (pour lui) dans l'enclos ?
9	Le pain [que j'ai trouvé, je ne le mange pas par moi-même.]

2.1. Dš no. 7 : K 5235

### Transcription

- ### Traduction

- 1 [À mon] dieu, [qu'ai-je fait ?]  
2 Au dieu, mon seigneur, [qu'ai-je fait ?]  
3 À la déesse, ma dame, [qu'ai-je fait ?]  
4 Au dieu qui m'a engendré, [qu'ai-je fait ?]  
5 À la déesse qui m'a engendré, [qu'ai-je fait ?]  
6 À celui dont je suis l'esclave domestique, [qu'ai-je fait ?]  
7 [ ] ... [ ]

Commentaire :

2. et 4. NI dans la traduction akkadienne est ici le logogramme pour *ilu* ou *ilī* “dieu” / “mon dieu” comme en K 4648:1’, 13’ et 17’ (Maul 1988, 228sq. Ešh no. 43) et en K 4877:5’ (Maul 1988, 233 Ešh no. 45).

7. K 5235 contient le début de la prière avec la litanie “Qu’ai-je fait ?”. Avec ce qu’il reste des signes, il n’est pas possible de restituer \*šubur-mu-mèn-na-mu-ra [a-na-àm mu-ni-ib-ak], qui suit normalement la mention de ama-a-dú dans les textes de la version sumérienne (cf. tableau 3).

### 2.2. Dš no. 8 : K 13460

Le fragment K 13460 est publié seulement en copie par Lambert (1974, fig. 12). Il ne contient que le début de lignes qui rappellent les premières lignes des diġiršadaba. Aux lignes 2-3, on trouve le thème du bœuf et du mouton. Les autres lignes n’ont pas de parallèles dans les textes des versions sumérienne, bilingue et assyrienne. Il n’est donc pas certain qu’il s’agisse d’un diġiršadaba.

#### Transcription

- |   |  |
|---|--|
| 1 | umun gu-la k[ù’<br>be-lum ra-b[u-u     |
| 2 | gu <sub>4</sub> -mu tūr-r[a<br>al-pi [ |
| 3 | e-ze am[aš<br>im-me-r[u                |
| 4 | nīġ-mu e-ri [<br>ina šal-l[a-li        |
| 5 | nīġ-sa <sub>6</sub> -g[a<br>dum-[qí    |
| 6 | [g]i-ba [                              |

#### Traduction

- |   |  |
|---|--|
| 1 | Seigneur, grand, pur [...]   |
| 2 | Mon bœuf dans l’étable [...]   |
| 3 | Mon mouton dans l’enclos [...]   |
| 4 | sum. : Mes biens pillés [...]<br>akk. : Après que ... eut pillé [mes biens, ...] |
| 5 | Les choses de valeur [...]   |
| 6 | ... [...]  |

### 2.3. Dš no. 9 : Version standard bilingue

Pour cette version bilingue, Lambert et Maul (1988, 214) ont, depuis l'édition de 1974, effectué plusieurs joints :

1) Joint des textes A (K 4617 + 4991 + 8429 ; Lambert 1974, fig. 12) et B (K 5239 ; Lambert 1974, fig. 13).

2) Joint des textes C (K 5117 ; Macmillan, BA 5/V 710 n.LXV ; Meek, BA 10/I, 120 n. 39 ; Lambert 1974, fig. 12), D (K 4631 + 4894 + 5047 + 9663 ; Lambert 1974, fig. 14) et F (K 5311 ; Lambert 1974, fig. 13). Deux autres fragments ont pu être ajoutés : K 17072 (Maul 1988, Taf. 30) et K 5095 (Maul 1988, Taf. 31).

Texte J (K 5271) a d'abord été copié par Langdon (OECT 6, pl. 9) et recopié par Lambert (1974, fig. 15). Les autres duplicats sont copiés dans Lambert 1974, 317-321.

A' = K 4617 + 4991 + 8429 + 5239 (Lambert 1974, fig. 12 et 13)

C' = K 4631 + 4894 + 5047 + 5095 + 5117 + 5311 + 9663 + 17072  
(Lambert 1974, fig. 12, 13 et 14 ; Maul 1988, Taf. 30 et 31)

E = Rm 317 (Lambert 1974, fig. 12 et 15)

G = K 5104 (Lambert 1974, fig. 13)

H = Sm 1377 (Lambert 1974, fig. 14)

I = Sm 982 (Lambert 1974, fig. 15)

J = K 5271 (Lambert 1974, fig. 15)

K = K 5197a + 7597 (Lambert 1974, fig. 12 et 16)

#### Transcription

1' A' [x x x] <sup>ʿ</sup>x [   
 <sup>ʿ</sup>ana šá <sup>ʿ</sup>ÍR [

2' A' umun-mu ús-ki [   
 be-lum šá x [

C' [   
 be-[lum

3' A' šaġan-lá kù-babbar x [   
 ana šá-ma-al-li x [

C' šaġan-lá <sup>ʿ</sup>kù<sup>ʿ</sup>-b[abbar   
 ana šá-ma-al-li x [

4' A' gu<sub>4</sub>-mu tùr-r[a   
 al-pi ina t[ar-

C' gu<sub>4</sub>-mu tùr-ra [la-ba-an-kéš]   
 al-pi ina tar-ba-ši [ul ak-la-šu]

- (7) A' e-zé-mu am[aš  
še-e-ni ina [  
C' e-zé-mu amaš [  
še-e-ni ina su-pu-ri [  
  
6' A' níġ-sa<sub>6</sub>-ga tu[ku  
dum-qí [i-šu]-ʽú ul [  
C' [níġ]-sa<sub>6</sub>-ga tuku-a-mu la [  
dum-qí i-šu-ú [  
E [ k]ěš  
[ -š]u  
K n[iġ-sa<sub>6</sub>-ga  
du[m-qí  
  
7' A' é-a tuku-a-[mu] la [  
bi-t[i i-šu]-ʽú ul [  
C' [é]-a tuku-a-mu la [  
bi-ti i-šu-ú [  
E [ k]ěš  
[ -š]u  
  
8' A' ʽú [ ] ní-mu la-b[a-  
a-[kal ut-tu]-ú ina ra-ma-ni-[ia  
C' [x x x [-m]u la-b[a-  
[ ] ʽx xʽ [ ]  
E [ ]-e  
[ -ku]l  
K ú [ a-[ka]  
  
9' A' a i-pà-d[d]a ní-mu la-  
me-e ut-tu-ú ina ra-ma-ni-[ia  
E [ ]-e  
[ -t]i  
K a i-i[-pa-da  
  
10' A' ú i-p[à-d]a ní-mu(-)un-gu<sub>7</sub>-a-gin<sub>7</sub> an-n[a-  
ki-ma š[á] a-kal ut-tu-ú ina ra-ma-ni-i[a  
E [ -e]n  
  
11' A' a i-pá-da ní-mu(-)un-naġ-a-gin<sub>7</sub> an-[na-  
[ki-m]a á me-e ut-tu-ú ina ra-ma-ni-ia á[š-tu-ú]  
C' a i-p[á  
ki-ma á me-e ut-tu-ú [

- 12' A' [ s]al-la : ħi-li bí-in-pá-d[a  
[ ] DIĜIR-sú qal-liš : na-ħi-iš [  
C' mu diĝir-ra-ni sal-la bí-in-  
ki-ma šá ni-iš DIĜIR-sú qal-[liš
- 13' A' [ l]á dumu [  
[ -q]u-<sup>r</sup>la ma<sup>r</sup>-r[a  
C' dam-mu dè-lá [  
áš-šá-tú ta-áš-qu-la [  
14' C' diĝir-mu šu il du<sub>11</sub>-ga-mu [  
i-li ina ni-iš qa-ti-ia [  
15' C' é-mu é-šeš-a-ka mu-ni-i[n-ku<sub>4</sub>]  
bi-ti ana É dim-ma-tim i-tur-ma x [  
G [ ]  
[ ] <sup>r</sup>luḥ<sup>77</sup> [ ]  
16' C' diĝir-mu me-e LÚ.ŠÀ.A-bi-mèn šà-  
i-li ana-ku ka-ma-ak-šu ina li[bbi ]  
G [ -b]a ma-ra-t[i-(le-)en]  
[ libb]i-šú tu-še-ši-b[a-an-ni]  
17' C' a-gin<sub>7</sub> ki al-ĝen-na-mu [  
ki-ma me-e a-šar al-la-ku [  
G [ n]u-un-[zu]  
[ ]-ku ul i-[di]  
18' C' <sup>ĝis</sup>má-gin<sub>7</sub> kar ab-ús ĝen-na-<sup>r</sup>mu<sup>r</sup> [  
ki-ma e-lip-<sup>r</sup>pi i-na ka<sup>r</sup>-a[r  
G [ ĝ]en-na-mu nu-un-[zu]  
[ ka-a]r in-nem-mi-du ul i-[di]  
19' A' diĝir-mu la-ba-an-š[ub  
i-li am-t[a-qu-ut  
C' [diĝ]ir-mu ba-an-š[ub  
i-li [  
G [ ] zi-mu-[ub]  
[ ] šu-ut-ba-an-[ni]  
H [ ] zi-mu-ub  
[ ] šu-ut-ba-an-ni  
20' A' ba-an-zé-er-zé-re [  
et-ti-ħi-il-[ši  
C' ba-an-zé-er-zé-re-<sup>r</sup>en<sup>r</sup> šu-mu gíd-d[a-ni-ib]  
et-ti-ħi-il-šu qa-a-ti [ša-bat]

- G [ ] šu-mu gíd-ba-[ni-íb]  
 [ -t]i [ ]  
 H [ ] šu-mu gíd-ba-ni-íb  
 [ ] qa-a-ti ša-bat  
 I ba-[  
 et-t[i-
- 21' A' a-túm-ma <sup>ĝis</sup>ĝi[sal  
 ina me-e ni-*h*[u-ti  
 C' a-túm-ma <sup>ĝis</sup>ĝisal-mu me-[en]  
 ina me-e ni-*h*u-ti lu-u gi-šal-[li at-ta]  
 H [ <sup>hé</sup>m]e-en  
 [ g]i-šal-li at-ta  
 I a-túm-ma <sup>ĝis</sup>ĝi[sal  
 ina me-e ni-*h*u-t[i
- 22' A' <sup>ṛ</sup>diĝir-mu<sup>ṛ</sup> a-bùru-da g[i ]  
 [ina me]-<sup>ṛ</sup>e<sup>ṛ</sup> š[ap-  
 C' diĝir-mu a-bùru-da gi-muš-mu me-[en]  
 i-li ina me-<sup>ṛ</sup>e<sup>ṛ</sup> šap-lu-ti lu-u pa-ri-[si at-ta]  
 H [ -m]e-en  
 [ pa-r]i-si at-ta  
 J [ mu]š-mu <sup>hé</sup>me-en  
 [ -t]i lu-ú pa-ri-si at-tú
- 23' A' <sup>ṛ</sup>á<sup>ṛ</sup> u<sub>4</sub> <sup>tumu</sup>ulu<sub>3</sub>. [lu  
 i-di u<sub>4</sub>-um [ ]  
 C' á u<sub>4</sub> <sup>tumu</sup>ulu<sub>3</sub>. [l]u-da nam-ba-ni-íb-[ku<sub>4</sub>-ku<sub>4</sub>]  
 i-di u<sub>4</sub>-um me-*h*e-e la tu-tar-[ra-an-ni]  
 H [ -i]b-ku<sub>4</sub>-ku<sub>4</sub>  
 [ -a]n-ni  
 J [ ] ba-ni-íb-ku<sub>4</sub>-ku<sub>4</sub>  
 [ ]-e la tu-tar-ra-an-ni
- 24' A' diĝir-mu <sup>ĝi</sup>ĝi<sub>6</sub> ħulu [ ]  
 i-li ana m[u-  
 C' diĝir-mu <sup>ĝi</sup>ĝi<sub>6</sub> ħulu zi-e nam-ba-ni-íb-[šid-dè-en]  
 i-[l]i ana mu-š[i] lem-ni la ta-man-[na-an-ni]  
 J [ na]m-ba-ni-íb-šid-dè-en  
 [ -n]i la am-man-nu
- 25' A' ú ì-gu<sub>7</sub>-a-[  
 a-kal a-k[u-  
 C' ú ì-gu<sub>7</sub>-a-mu a-še-er-r[a šu gi<sub>4</sub>-a-mu-ne]  
 a-kal a-ku-lu<sub>4</sub> ina ta-ni-*h*i [ina šu-un-ni-ia]

- E [ ]  
 J [ *t*]a-ni-*hi* ina <sup>ʔ</sup>šu-un-ni<sup>ʔ</sup>-[ia  
 ]-ra šu gi<sub>4</sub>-a-mu-ne  
 [ *ta-n*]i-*hi* ina šu-un-ni-ia
- 26' A' a i-naĝ-a [ *me-e áš-t*u-  
 C' a i-naĝ-a-mu a-še-[er-ra šu gi<sub>4</sub>-a-mu-ne]  
*me-e áš-tu-u ina t*[a-ni-*hi* ina šu-un-ni-ia]  
 E [ ] a-še-er-ra šu gi<sub>4</sub>-a-mu-ne  
 [ ] ina *ta-ni-<sup>ʔ</sup>hi* ina šu-un-ni-ia  
 J [ ]-ra šu gi<sub>4</sub>-a-mu-dè  
 [ ]
- 27' A' [g]i-èn-bar-g[in<sub>7</sub>  
 [k]i-<sup>ʔ</sup>ma ap<sup>ʔ</sup>-[  
 C' gi-èn-bar-gin<sub>7</sub> LUL-<sup>ʔ</sup>a<sup>ʔ</sup> g[ub-bé-en i-bí zi bar-mu-un-ši-íb]  
*ki-ma ap-pa-ri i*[na i-di-ip-ti tak-la-an-ni ki-niš nap-lis-an-ni]  
 E [ ]-a gub-bé-en i-bí zi bar-mu-un-ši-íb  
 [ *i-d*]i-ip-ti tak-la-an-ni ki-niš nap-lis-an-ni  
 J [ gu]b-bé-en i-bí zi bar-mu-un-ši-í[b]  
 [ ] tak-la-an-ni ki-niš nap-il-sa-an-[ni]
- 28' C' túl-gin<sub>7</sub> še ša<sub>4</sub> mu-un-[dù-dù-e gú-zu zi-mu-un-ši-íb]  
*ki-ma šu-še-e i*[na ] / r[e-ši  
 E [ ]-d]ù-dù-e gú-zu zi-mu-un-ši-íb  
 [ ] *dìm-ma-ti ka-la-ku re-ši-ka i-šá-a*  
 J [ ]-zu zi-mu-un-ši-í[b]  
 [ *k*]a-la-ku re-ši-ka i-š[á-a]
- 29' C' [i-bí ba]r-bar i-bí z[i  
 [ ]  
 E [ ba]r-bar i-<sup>ʔ</sup>bí<sup>ʔ</sup> zi bar-mu-un-ši-íb  
 [ ] ki-niš <sup>ʔ</sup>nap<sup>ʔ</sup>-li-sa-an-ni  
 J [ ]-š]i-[íb]  
 [ ]  
 K [ ]  
 [m]u-pa[l-sa-ta
- 30' C' [diĝir] l[ugal i-b]i-bar-bar [  
*i-l*[i  
 E [ ]-ti i-bí zi bar-mu-<sup>ʔ</sup>un-ši<sup>ʔ</sup>-íb  
 [ *-t*]ú ki-niš nap-li-sa-an-ni  
 K diĝir lugal i-<sup>ʔ</sup>bí<sup>ʔ</sup>-[ ]  
*i-li be-lí mu-pa*[l-



- 31' C' i-bí-bar-ra-[ ]  
 E [ a]l-ti i-bí zi bar-mu-<sup>ṛ</sup>un-ši<sup>ṛ</sup>-íb  
 [ i-]bal-luṭ ki-niš nap-li-  
 K i-bí-bar-ra-zu mu-lu-bi al-[ti ]  
 ina nap-lu-si-ka <sup>ṛ</sup>a-wi-lum<sup>ṛ</sup> [šū iballuṭ kīniš] <sup>ṛ</sup>nap-li-sa-an-ni<sup>ṛ</sup>
- 32' C' mu-lu bar-ra-z[u  
 E [ ] <sup>ṛ</sup>i<sup>ṛ</sup>-bí zi bar-mu-[x x]  
 [ š]u-u i-bal-luṭ <sup>ṛ</sup>ki-niš nap<sup>ṛ</sup>-[  
 K mu-lu bar-ra-zu m[u-lu-bi al-ti i-bí] zi bar-mu-un-ši-íb  
 a-wi-i[l tappalasu awīlum šū i-bal-l]uṭ ki-niš nap-li-sa-an-ni
- 33' C' ka-ba-zu-šè [ ]  
 ina i-piš pi-i-k[a  
 E [ ] <sup>ṛ</sup>i-bí<sup>ṛ</sup> z[i  
 K ka-b[a ] <sup>ṛ</sup>bar<sup>ṛ</sup>-mu-un-ši-íb  
 [ na]p-li-sa-an-ni
- 34' C' i-bí íl-[la-zu  
 ina ni-i[š  
 K [ bar]-mu-un-ši-íb  
 [ nap-l]i-sa-an-ni
- 34a' C' [diġi]r lu[gal  
 35' K [(...) šà diġir-ġá ki-bi-šè ḥa-ma-gi<sub>4</sub>]-gi<sub>4</sub>  
 [(...) libbi ili-ia ana ašri-šu li]-tur  
 36' K [ér-šà-ḥuġ-ġe<sub>26</sub> ]-x-kám  
 37' K [ ḥu-mu-r]a-ab-bé

### Traduction

- 1 À celui dont [je suis] l'esclave [qu'ai-je fait ?]  
 2 À mon seigneur, [dont je suis le] ... [qu'ai-je fait ?]  
 3 À l'adjoint [que j'ai payé] en argent [qu'ai-je fait ?]  
 4 [Je n'ai pas retenu] mon bœuf pour lui dans l'étable.  
 5 [Je n'ai pas retenu] mon mouton pour lui dans l'enclos.  
 6 Je n'ai pas retenu pour lui les valeurs que je possède.  
 7 sum. : Je n'ai pas retenu pour lui ce que je possède dans la maison.  
 akk. : Je n'ai pas retenu pour lui la maison que je possède.  
 8 Le pain que je trouve, je ne le mange pas par moi-même.  
 9 L'eau que je trouve, je ne la bois pas par moi-même.  
 10 sum. : Comme quelqu'un qui, le pain qu'il a trouvé, [l'a mangé seul]  
 akk. : Comme quelqu'un qui a trouvé du pain, [je l'ai mangé] seul.

- 11 sum. : Comme quelqu'un qui, l'eau qu'il a trouvée, [l'a bue seul]  
akk. : Comme quelqu'un qui a trouvé de l'eau, je [l'ai bue] seul.
- 12 sum. : Comme quelqu'un qui a évoqué avec légèreté le nom de son dieu, [...]  
akk. : Comme quelqu'un qui a évoqué avec légèreté le serment de son dieu, [...]
- 13 sum. : Que mon épouse se penche(?) ! Que mon enfant se penche(?) !  
akk. : Tu as emporté(?) mon épouse, tu as emporté(?) mon enfant.
- 14 sum. : Mon dieu, lorsque je prononce une prière à main levée [...]  
akk. : Mon dieu, par une prière à main levée [...]
- 15 sum. : Il a transformé ma maison en maison de larmes.  
akk. : Ma maison est devenue une maison de larmes.
- 16 Mon dieu, j'en suis le prisonnier, tu m'as assis à l'intérieur.  
17 Comme l'eau, je ne sais pas où je vais.  
18 Comme un bateau, je ne sais pas à quel port accoster.  
19 Mon dieu, je suis tombé, relève-moi !  
20 J'ai glissé, saisis ma main !  
21 Dans les eaux mortes, sois ma rame !  
22 Mon dieu, dans les eaux profondes, sois ma barre !  
23 Ne me renvoie pas sous le joug du jour de tempête !  
24 Mon dieu, ne me mets pas sur le compte de la nuit mauvaise !  
25 Le pain que je mange, lorsque je le fais une deuxième fois, c'est dans la souffrance.  
26 L'eau que je bois, lorsque je le fais une deuxième fois, c'est dans la souffrance.
- 27 sum. : Comme (sur) un champ de roseaux, je me tiens instable ! Pose sur moi un regard favorable !  
akk. : Comme (dans) un marais, tu m'as retenu dans le vent contraire ! Regarde-moi de façon légitime !
- 28 sum. : Comme (dans) un fossé, tu m'as bloqué (dans) les lamentations ! Lève ta nuque vers moi !  
akk. : Comme (dans) un buisson de roseau, je suis retenu dans les sanglots ! Lève ta face sur moi !
- 29 Tu es celui qui regarde ! Pose sur moi un regard favorable !  
30 Dieu, roi, tu es celui qui regarde ! Pose sur moi un regard favorable !  
31 Lorsque tu le regardes, cet homme reste en vie ! Pose sur moi un regard favorable !  
32 L'homme que tu regardes, cet homme reste en vie ! Pose sur moi un regard favorable !  
33 Par tes déclarations, [cet homme reste en vie] ! Pose sur moi un regard favorable !  
34 Par tes yeux levés, [cet homme reste en vie] ! Pose sur moi un regard favorable !

- 34a Dieu, roi, [tu es celui qui regarde ! Pose sur moi un regard favorable !]  
 35 [... Que le cœur de mon dieu] revienne en [son lieu.]  
 36 [Eršaḥunga] au [dieu d'un homme.]  
 37 [ ] qu'il dise ceci !

Commentaire :

12. sal-la “fin” comme dans eme-sal “langue fine”, “langue des femmes”, traduit par *qallu* “léger, fin, petit” est explicité par ḥi-li “attire, plénitude, qualité des femmes”, traduit par *naḥṣu* “abondant, exubérant, luxuriant”. Le sumérien est retraduit depuis le commentaire akkadien.

24. Le verbe *manû* est interprété différemment en C' et en J bien que la version sumérienne soit probablement identique dans les deux témoins. En C', *manû* est une 2<sup>me</sup> pers. sing. (G prés.) *tamannanni* “tu me mets au compte de” alors qu'en J, il est à la 1<sup>ère</sup> pers. sing. d'une forme passive (N prés.) *ammannu* “je suis mis au compte de”.

27. lūl (NAR) dans le sens de “faux, instable” (cf. Lämmerhirt 2010, 253-291) correspond à *idiptu* “vent”.

37. L'incipit de la version bilingue apparaît dans le catalogue des eršaḥuḡa K 3141:7' (Maul 1988, 60). La prière à la ligne 8' du catalogue est šul dim-me-er an-na ša-ab ḥulu-ma-[al-la(-ta)] “Jeune homme, dieu du ciel, d'un cœur malheureux <...>”. Si l'ordre des prières eršaḥuḡa donné par les incipits sur les tablettes est identique à leur énumération dans les catalogues, il est possible que l'incipit de K 3141:8' corresponde à la ligne K 5197a + 7597:37 (Dš no. 9, texte K). Maul (1988, 63) estime que le catalogue ne donne que la première moitié de l'incipit. Le verbe en serait ḥu-mu-r]a-ab-bé “Qu'il prononce pour toi [une prière] !”.

#### 2.4. Dš no. 10 : A.2788

Le diġiršadaba de Mari A.2788 mentionné par Durand/Guichard (1997, 23 ad 4) est encore inédit et inaccessible sauf deux citations (Durand/Guichard 1997, 23 ad 4 et Charpin 1993/94, 22 ad [397a]) que nous utiliserons dans le chapitre IV (paragraphe 1.1.1. et 1.2.1.). D'après les auteurs, il s'agit d'un eršaḥuḡa de type diġiršadaba en excellent état de conservation. Le texte date de l'époque paléo-babylonienne mais il a la particularité d'être un bilingue sumérien syllabique – akkadien.

### 3. Textes akkadiens

#### 3.1. Dš no. 11 : Version standard assyrienne<sup>46</sup>

– K 143 (A) est une grande tablette au ductus assyrien dont le début a disparu. La face commence avec la ligne 24, qui correspond à la deuxième prière de *Bīt rimki* (*iḫ ul iḫi šēretka dannat* (Sect. A 23-39) mais la tablette a dû

<sup>46</sup> Précédente publication, Lambert 1974, 272-287. Nous avons conservé la numérotation des textes en lettres majuscules et minuscules de Lambert 1974, 272sq. Pour l'analyse détaillée de chaque prière de la version standard assyrienne, voir chap. IV.

contenir aussi la première prière : *Ea Šamaš u Asalluḫi/Marduk mīnū annīma* (Sect. A 1-22\*). Un trait horizontal sépare la prière *ilī ul īdi šēretka dannat* de la troisième prière de *Bīt rimki (ilī bēlī bānū šumija* (Sect. A 40-53). En revanche aucun trait de séparation ne distingue la strophe qui commence à la ligne Sect. A 44 : *mannu īdi ilī šubatka* des premières quatre lignes de la prière, comme c'est le cas dans d'autres textes. Après la signature KA.INIM.MA (Sect. A 54), le texte poursuit probablement avec la prière Sect. A 55-63 qui commence avec la phrase *ilī ellu bān kullat ništ attū*. Les traces de signes rendent possible une restitution par *DIĜIR.MU el-lu*<sup>7</sup> [...].

– K 3177 + 6333 + 8601 + 9674 + 10514 + 123397 (B) est une tablette au ductus assyrien dont le début manque. Les trois premières lignes de la colonne i de la face contiennent les lignes rev. 18-19 du rituel *ilī ul īdi*. Chaque ligne est séparée de la suivante par un trait horizontal comme dans le rituel. Le texte poursuit ensuite avec la troisième prière de *Bīt rimki : ilī bēlī bānū šumija* (Sect. A 40-53). Après quatre lignes, un trait de séparation distingue la strophe qui commence par la ligne Sect. A 44 : *mannu īdi ilī šubatka*. En revanche la prière ne se termine pas à la ligne Sect. A 53 comme dans d'autres duplicats mais poursuit sans signature KA.INIM.MA, ni trait de séparation avec les quatre premières lignes (Sect. A 55-58) de la prière *ilī ellu bān kullat ništ attū* (Sect. A 55-63). Il est vraisemblable que le haut de la colonne ii contenait la fin de cette prière et le début de la prière *anāku ilī mīnā ēpuš ilu* (Sect. A 71-108) car le texte reprend après une cassure à la ligne Sect. A 86 avec le nouveau fragment K 123397. La fin de la prière est séparée de la prière *ilī šurbū qā'īšu balāti* (Sect. A 109-120) par un trait horizontal. La fin de la colonne ii contient les deux premières lignes de cette prière. La ligne Sect. A 111 est écrite sur deux lignes en haut de la colonne iii du revers mais il n'en reste que des traces. Le texte reprend avec la ligne Sect. A 112. La fin de la prière est séparée par un trait horizontal d'un rituel introduit par DÛ.DÛ.BI proche de *ilī ul īdi* rev. 7sq. Il ne reste avant la cassure de la colonne iii que trois lignes de ce rituel. Le texte K 7268+ (C) contient la fin de la colonne iii. La colonne iv débute avec la ligne 16 de la Sect. B ce qui confirme l'appartenance de cette section à la version standard des diġiršadaba. K 3177+ iv est à ce jour le seul témoin de la fin de la Sect. B.

– K 7268 + 11538 (C) appartient probablement à la tablette K 3177+ (B). Dans ce cas, K 7268+ est la partie inférieure de la colonne iii avec le début de la Sect. B. La face est perdue. La fin de la première prière de la Sect. B est séparée par un trait horizontal d'une courte prescription rituelle à savoir répéter trois fois la prière, et de son résultat (*paṭir*). Il est à noter que ce type de prescription rituelle sans rubrique introductive est typique des šuilla (Mayer 1976, 19 ad b) 1.). La ligne Sect. B 10 contient la prière incomplète *mīnū annū'a-ma kī'am epšēku* (Sect. B 10-32sq.).

– K 2367 + 6780 + 6858 + 7890 + 7996 + 8780 (E)<sup>47</sup> n’est conservé que sur le revers. Le texte commence avec la ligne Sect. A 134 de la prière [*ši*]*gû arnum gillatu hiṭṭu* (Sect. A 121-175). Un trait horizontal délimite les strophes Sect. A 134-141, Sect. A 142-166 et Sect. A 167-175. Le texte se termine avec cette prière. Après un nouveau trait de séparation, on a une ligne d’appel de la deuxième prière de *Bīt rimki* : *ilī ul īdi šēretka dannat* (Sect. A 23-39) et le début du colophon d’Assurbanipal (Hunger, Kol. no. 319). Cette tablette donne donc un ordre différent des prières.

– K 7641 (F) est le fragment du revers d’une tablette. Il ne contient que la fin de la première prière incomplète de la Sect. C et le début de la prière *ilī ul īdi šēretka našāku* (Sect. C 6-19sq.). K 7641 ajoute une “formule de présentation personnelle” (*anāku annanna mār annanna* etc.). On notera que ce type de formule est typique des šuilla (Mayer 1976, 46sq.).

– Rm 414 (G) est un petit fragment dont il ne reste qu’une face. La tablette contenait à l’origine les deux premières prières de *Bīt rimki* (*Ea Šamaš u Asalluḫi/Marduk mīnū annīma* (Sect. A 1-22) et *ilī ul īdi šēretka dannat* (Sect. A 23-39).

– BM 74249 (H) contient les deux dernières lignes (Sect. A 52-53) de la strophe qui commence par la ligne Sect. A 44 : *mannu īdi ilī šubatka*. Le texte poursuit sans signature KA.INIM.MA, ni trait de séparation avec les deux premières lignes (Sect. A 55-56) de la prière *ilī ellu bān kullat nišī attū* (Sect. A 55-63).

– K 3514 (I) contient sur la face la fin de la prière à Sîn : *ilī ellu bān kullat nišī attū* dans une version non parallèle aux autres témoins de la version standard des diġiršadaba. Après la rubrique KA.INIM.MA, le texte continue avec un bref rituel. Sur le revers, les traces de signes ne permettent pas d’identifier une prière des diġiršadaba : La ligne rev. 4’ contient *a-ta-kal* attesté aussi dans la prière *šigū arnum gillatu hiṭṭu* ligne Sect. A 139, mais les autres signes ne correspondent pas au reste de la ligne. Il pourrait contenir aussi un rituel : La ligne 3’ a peut-être [*ta-na*]-*ad-di-ma* “tu jetteras et [...]” ou comme le pensaient Kunstmann (1932, 46) et Mayer (1976, 25), un catalogue des diġiršadaba.

– K 8870 + 8908 + Sm 668 + Sm 721 + Sm 1202 (h) est une grande tablette au ductus babylonien tardif dont seule une face est bien conservée. Elle commence avec la ligne Sect. A 60 de la prière *ilī ellu bān kullat nišī attū* (Sect. A 55-63). Un trait horizontal sépare la fin de la prière (ligne 63) de la signature KA.INIM.MA et du rituel. On notera qu’il n’y a pas de trait horizontal entre la signature et le rituel. Le rituel comporte sept lignes incomplètes. La ligne 7 contient l’instruction de réciter la prière *anāku ilī mīnā ēpuš ilu* (Sect. A 71-108) qui est donnée intégralement (avec l’omission de la ligne 107) après un trait de séparation. Un double trait de séparation suit cette

<sup>47</sup> Comme dans l’édition de Lambert 1974, 272, il n’existe pas de texte (D).

prière. La tablette continue avec la prière *ilī šurbū qā'īšu balāti* (Sect. A 109-120) dont il ne reste que les trois premières lignes avant la cassure. Sur le revers, il ne reste que quelques signes sur la tranche mais on peut identifier les lignes Sect. A 113, 115-116, 118-120. La cassure de la face est donc près de la fin du texte.

– Sm 925 (i) est un fragment dont il ne reste qu'une seule face inscrite. Le ductus est similaire à celui de K 8870+ et elle pourrait faire partie de la même tablette. Sm 925 commence avec la ligne Sect. A 25 de la deuxième prière de *Bīt rimki* : *ilī ul īdi šēretka dannat* (Sect. A 23-39). La tablette contenait à l'origine toute la prière. A la fin, un trait horizontal sépare cette prière de la première ligne de la troisième prière de la même série : *ilī bēlī bānū šumija* (Sect. A 40-53). Il ne reste de cette prière que des traces de signes.

– 81-2-4, 323 (p) est un fragment dont il ne reste qu'une face inscrite. On voit encore sur la tablette les lignes verticales de séparation de deux colonnes que la tablette contenait à l'origine. Le fragment contient la Sect. B 1'-9' et, comme K 7268+ (C), la prescription rituelle de répéter trois fois la prière. Après un trait horizontal, la prière *mīnū annū'a-ma kī'am epšēku* (Sect. B 10-32sq.) commence, dont il ne reste que la première ligne.

– VAT 9147 + 9721 + 9736 (J) une grande tablette provenant d'Assur avec, sur la face la colonne ii et sur le revers les colonnes iii et iv en partie conservées. La colonne ii commence avec la ligne 100 de la prière *anāku ilī mīnā ēpuš ilu* (Sect. A 71-108). Le découpage des lignes est différent de celui des témoins de Ninive : 1' : 100[-101], 2' : 102[-103], 3' : 104[-105] et 106, 4' : 107 et 5' : 108. Un trait horizontal sépare cette ligne de la prière suivante : *ilī šurbū qā'īšu balāti* (Sect. A 109-120). Le découpage des lignes est aussi différent dans cette prière et après la ligne 119, VAT 9147 ajoute : *[ar-ni]m pu-uṭ-ra-a-ma dā-lī-lī-ku-nu lud-lu[l...]* “Défaites le [péché] et je chanterai vos louanges [...]!”. Après un nouveau trait de séparation, le texte d'Assur est le seul témoin de la prière *šigū arnum gillatu hiṭitu* (Sect. A 121-175) à la fin de la colonne ii et au début de la colonne iii au revers. Le début de la colonne iii est bien conservé. VAT 9147 ne trace pas de trait de séparation entre les lignes 141 et 142 comme le parallèle de Ninive K 2367+ (E). La prière est interrompue par la cassure à la fin de la colonne. La colonne iv est très fragmentaire mais on peut reconnaître le début de la prière de la Sect. C 1'. Contrairement au parallèle de Ninive K 7641 (F), le témoin d'Assur n'ajoute pas de “formule de présentation personnelle” (Sect. C 4 : “Moi, je suis un tel, fils d'un tel, etc.”). Il est le seul texte contenant la fin de la Sect. C.

– VAT 10771 + 10928 + 11786 (K) est une grande tablette qui présente sur la face la fin de la colonne ii et au revers une partie des colonnes iii et iv. La colonne ii contient la deuxième prière de *Bīt rimki* : *ilī ul īdi šēretka dannat* (Sect. A 23-39) qui débute avec la ligne 24. Un trait horizontal est tracé après la ligne 39. La prière suivante sur la colonne ii commence avec la strophe *mannum īdi ilī šubatka* (Sect. A 44-53) qui correspond à la ligne 44 de la version standard assyrienne. Il n'y a que les quatre premières lignes

incomplètes de cette strophe. La même prière reprend sur la colonne iii avec la ligne 50. La ligne 53 est omise dans le témoin d'Assur et immédiatement après la ligne 52 un trait de séparation est tracé. Il n'y a pas de signature KA.INIM.MA comme dans les témoins de Ninive. La prière qui suit est *ilī bēlī bānū šumija* (Sect. A 40-43). Le découpage des lignes de cette prière est différent de celui des textes de Ninive (trois lignes au lieu de quatre). La troisième prière de *Bīt rimki* est donc disposée autrement dans ce témoin : les lignes Sect. A 44-54 (= VAT 10771+ ii 16'-iii 3') précèdent les lignes Sect. A 40-43 (= VAT 10771+ iii 4'-6'). La prière *ilī ellu bān kullat niši attū* (Sect. A 55-63) continue après un trait de séparation sur la colonne iii. Il ne reste de la colonne iv que la fin des lignes. Les signes ne correspondent pas aux prières conservées et représentent selon Lambert (1974, 272) une partie rituelle.

– VAT 10420 (L) est le fragment d'une grande tablette assez endommagée sur les deux faces. Le texte commence avec la ligne 24 de la deuxième prière de *Bīt rimki* : *ilī ul īdi šēretka dannat* (Sect. A 23-39). Un trait horizontal est tracé après la ligne 39 et la prière *ilī bēlī bānū šumija* (Sect. A 40-43) suit immédiatement dans un découpage en trois lignes au lieu de quatre. La strophe *mannum īdi ilī šubatka* est séparée de la première partie par un trait horizontal. Le revers commence avec la ligne 86 de la prière *anāku ilī mīnā ēpuš ilu* (Sect. A 71-108). Un trait de séparation sépare les lignes 99 et 100 comme si une nouvelle strophe débutait. A la fin de la prière, ligne 108', le témoin d'Assur ajoute la phrase DIĜIR.MU ŠĀ-ka HUG-ġā *šab-tu ka-bat-ta at/ši-...* "Mon dieu, que ton cœur s'apaise ! Que(?) [ton] humeur "nouée" [se tempère !(?)]" et trace un double trait indiquant peut-être la fin du texte. Le texte qui commence en dessous ne fait pas partie de la collection des diġiršadaba : les signes qui restent ne permettent pas d'identifier son contenu (prière, rituel ou colophon ?).

– VAT 17489 i 4-5 (M) est une tablette de forme pyramidale à quatre faces inscrites (*Type P* d'après la liste de Tinney 1999, 162). Les faces ii, iii et iv contiennent des extraits de lettres administratives. Sur la face i, les lignes 1-3 proviennent d'une prière à Šamaš, les lignes 4-5 de la ligne Sect. B 10 des diġiršadaba, les lignes 6-8a de *Ludlul* IV texte G 83=q (Lambert 1960, 56) et les lignes 8b-11 correspondent à Ee IV 17. Ces extraits littéraires recopiés hors contexte<sup>48</sup>, indiquent que VAT 17489 est un texte "scolaire". Il montre que des compositions littéraires en akkadien, dont les diġiršadaba, étaient en usage dans le curriculum des écoles d'Assur.

<sup>48</sup> Les extraits littéraires obéissent peut-être à une logique interne : l'extrait de la prière de Šamaš mentionne *arnu* (comme dans la ligne Sect. B 10 des diġiršadaba) : <sup>d</sup>*Šamaš ina e-la-a-ti šu'(SU)-bat-su [z]i-kir i-ta-mu-ú [a]-ra-an-šú i-di* "Šamaš, dans l'empyrée est sa demeure. À chaque mot qu'il prononce, il reconnaît sa faute". Cet extrait est suivi de la ligne du diġiršadaba. Dans *Ludlul* IV texte G 83=q : *ina pi-i gir-ri a-kal-a i-di nap-sa-am* <sup>d</sup>*Marduk* "Dans la bouche du lion qui me mange, Marduk a placé une muselière" et Ee IV 17 : *be-lum šā tak-lu-ka na-piš-ta-šú gi-mil-ma* "Seigneur, sauve la vie de ceux qui se fient à toi!", le dieu est nommé dans un contexte de louange.

– BE 15474v+h (d) est un texte scolaire provenant de Babylone qui contient des extraits de textes, dont cinq lignes des *diġiršadaba*. Il s’agit des lignes 93-97 de la prière *anāku ilī mīnā ēpuš ilu* (Sect. A 71-108) attestée aussi dans la version sumérienne et bilingue.

– W.20030/86 (e) provient des fouilles de 1959-60 à Uruk. Le fragment peut être daté de l’époque séleucide (van Dijk/Mayer 1980, 13sq.). Il contient sur la face un catalogue de balaġ et d’eršemma et sur le revers la deuxième prière de *Bīt rimki* : *ilī ul īdi šēretka dannat* (Sect. A 23-39). D’après le catalogue de Mayer, il pourrait faire partie des archives des *kalū*.

– Susa 1910 no. 12860 (o) est un fragment en ductus babylonien tardif découvert lors des fouilles de 1910 à Suse. Il appartenait à l’origine à une tablette épaisse. La face contient les lignes 80-91 de la prière *anāku ilī mīnā ēpuš ilu* (Sect. A 71-108) et le revers les lignes Sect. B 11-20 de la prière *mīnū annū’a-ma kī’am epšēku* (Sect. B 10-32sq.). La présence des *diġiršadaba* à Suse en Elam révèle, avec le texte de Mari et les textes hittites, un autre cas d’exportation.

– Kh<sup>2</sup> 1514 (m) contient les trois prières de *Bīt rimki* qui commencent la série standard des *diġiršadaba* : *Ea Šamaš u Asalluḫi/Marduk mīnū annīma* (Sect. A 1-22), *ilī ul īdi šēretka dannat* (Sect. A 23-39) et *ilī bēlī bānū šumija* (Sect. A 40-53). Chaque prière est séparée par un trait horizontal. La strophe des lignes Sect. A 44-53 n’est pas séparée par un trait horizontal des quatre lignes précédentes comme dans les autres duplicats. À la fin de la troisième prière et après un trait de séparation, on a la signature KA.INIM.[MA DIĠIR.ŠĀ.DAB<sub>(5)</sub>.BA GUR.RU].DA.KAM, suivie de l’incipit de la prière *bēl bēlī šar šarri*<sup>d</sup> *Šamaš* “Seigneur des seigneurs, roi des rois, Šamaš” de *Bīt rimki* (Læssøe 1955, 94 ; Mayer 1976, 422 no. 98). Il est donc vraisemblable que Kh<sup>2</sup> 1514 appartienne originellement à la série *Bīt rimki* plutôt qu’aux *diġiršadaba* (Lambert 1974, 268).

– CBS 514 (n) est un fragment au ductus tardif. La face débute avec la ligne 31 de la deuxième prière de *Bīt rimki* : *ilī ul īdi šēretka dannat* (Sect. A 23-39). Aucun trait horizontal ne sépare la fin de la prière de la signature et du rituel. La signature est une forme longue de la signature des *diġiršadaba* : [KA.IN]IM.MA DIŠ NA *ni-ziq-tu*<sub>4</sub> TUKU.TUKU-ši DIĠIR ŠĀ.DAB<sub>5</sub>.BA GUR.RU.†DA.KAM† “Formule incantatoire: Si un homme est assailli de soucis, c’est pour retourner le cœur noué de son dieu”. Il s’agit sans doute d’une allusion ou même d’une citation d’un texte divinatoire. Le rituel au revers présente des analogies avec les *namburbi* (cf. chap. VI).

Bibliothèque d’Assurbanipal, graphie assyrienne

A = K 143 (Lambert 1974, fig. 1-2)

B = K 3177 + 6333 + 8601 + 9674 + 10514 + 123397 (pl. 3 ; Lambert 1974, fig. 4-5, 8)

C = K 7268 + 11538 (Lambert 1974, fig. 11)



- E = K 2367 + 6780 + 6858 + 7890 + 7996 + 8780 (Lambert 1974, fig. 9-10)  
 F = K 7641 (Lambert 1974, fig. 11)  
 G = Rm 414 (Lambert 1974, fig. 3)  
 H = BM 74249 (pl. 3 ; Catalogue VII 384 : dupl. de JNES 33, 276)  
 I = K 3514 (van der Toorn 1985, fig. 9)

Bibliothèque d'Assurbanipal, graphie babylonienne

- h = K 8870 + 8908 + Sm 668 + Sm 721 + Sm 1202 (Lambert 1974, fig. 6-7, 9)  
 i = Sm 925 (Lambert 1974, fig. 3)  
 p = 81-2-4, 323 (Lambert 1974, fig. 11)

Assur

- J = VAT 9147 + 9721 + 9736  
 K = VAT 10771 + 10928 + 11786 (pl. 4)  
 L = VAT 10420  
 M = VAT 17489 i 4-5 (VAS 24, 124)

Babylone

- d = BE 15474v+h (Lambert 1974, fig. 7)

Uruk

- e = W.20030/86 (van Dijk / Mayer, BaM 2 no. 15)

Susa

- o = Susa 1910 no. 12860 (Scheil, MDP 14, 47 et RA 9, 66)

Sites inconnus, graphie babylonienne

- m = Kh<sup>2</sup> 1514 (PBS 1/1 no. 14 et photo pl.XLVI)  
 n = CBS 514 (Lambert 1974, fig. 3)

*Transcription*

Section A

- |   |                |   |
|---|----------------|---|
| 1 | m <sub>1</sub> | ÉN <sup>d</sup> é-a <sup>d</sup> šamaš u <sup>d</sup> marduk mi-nu-u an-ni-ja |
| 2 | m <sub>2</sub> | NÍĜ.GIG im-ḫur-an-ni <sup>mi</sup> ḪUL i-pa-da ja-a-ti                        |

3	m <sub>3</sub>	<i>a-bi ir-ḥa-an-ni AMA ul-dan-ni</i>
4	m <sub>4</sub>	<i>ik-tap-du-ma GIN<sub>7</sub> MUŠ-ma na x [x] x a-na-ku</i>
5	m <sub>5</sub>	<i>ul-tu ŠÀ ik-le-ti ú-ša-am-ma <sup>r</sup>dšamaš<sup>7</sup> a-mur-ka</i>
6	m <sub>6</sub>	<i>TU<sub>15</sub> la DU<sub>10</sub>.GA it-ta-bak ú-re-e-a</i>
7	m <sub>7</sub>	<i>me-ḥu-ú dan-nu SAĜ.DU ut-ti-iq</i>
8	m <sub>8</sub>	<i>GIN<sub>7</sub> MUŠEN nu-uḥ-ḥu-tu ab-ru-ú-a</i>
9	m <sub>9</sub>	<i>ú-šem-miṭ kap-pi-ja i-tap-ru-šá ul a-li-<sup>3</sup></i>
10	m <sub>10</sub>	<i>mun-ga iṣ-ša-bat i-di-MU</i>
11	m <sub>11</sub>	<i>lu-<sup>3</sup>-ti im-ta-qut UGU bir-ki-MU</i>
12	m <sub>12</sub>	<i>a-dam-mu-um GIN<sub>7</sub> su-um-mat mu-ši u ur-ra</i>
13	m <sub>13</sub>	<i>na-an-gu-la-ku-ma a-bak-ki ṣar-piš</i>
14	m <sub>14</sub>	<i>di-im-tú na-an-ḥu-za-at ina IGI<sup>II</sup>.MU</i>
15	m <sub>15</sub>	<i><sup>d</sup>šamaš ina IGI-ka šá-kin pa-šá-ḥu</i>
16	m <sub>16</sub>	<i>pu-šur nu-us-si ár-nu AD u AMA</i>
17	m <sub>17</sub>	<i>i-si ma-miṭ uk-kiš <sup>d</sup>é-a LUGAL ABZU</i>
18	m <sub>18</sub>	<i>[u <sup>d</sup>as]al-lú-ḥi EN a-ši-pu-ti</i>
19	m <sub>19</sub>	<i>lis-<sup>r</sup>si<sup>7</sup> ŠÁR.DIŠ DANNA li-riq ár-ni</i>
20	m <sub>20</sub>	<i>ÍD lim-ḥu-ra-an-ni li-še-rid qir-bu-uš-šú</i>
21	G <sub>1</sub>	<i>[<sup>d</sup>é-a <sup>d</sup>šamaš [ ]]</i>
	m <sub>21-22</sub>	<i><sup>d</sup>é-a <sup>d</sup>šamaš u <sup>d</sup>marduk / ja-a-ši ru-ša-nim-ma</i>
22	G <sub>2</sub>	<i>[a]-šar-ku-nu lu-bi-[ib ]]</i>
	m <sub>23</sub>	<i>a-šar-ku-nu lu-bi-ib IGI-ku-[nu lu]-uz-ku</i>
<hr/>		
23	G <sub>3</sub>	<i>[ÉN DIĜ]IR.MU ul i-di [ ]]</i>
	e <sub>r1</sub> '	<i>[ ] še-ret-k[a ]]</i>
	m <sub>24</sub>	<i>ÉN DIĜIR.MU ul i-di še-ret-[ka dan]-na-at</i>
24	A <sub>1</sub> '	<i>[x] x [ ]]</i>
	G <sub>4</sub>	<i>[ni-i]š-ka kab-[tu ]]</i>
	K <sub>ii1</sub> '	<i>[ ka]b-tu [ ]]</i>
	L <sub>1</sub> '	<i>[ ka]b-<sup>r</sup>ta<sup>7</sup> x [ ]]</i>
	e <sub>r2</sub> '	<i>[ -t]u qal-[liš ]]</i>
	m <sub>25</sub>	<i>niš-ka kab-tu qa-liš [a]z-za-kar</i>

- 25    A<sub>2</sub>'    [me]-<sup>ṛ</sup>e<sup>ṛ</sup>-ka <sup>ṛ</sup>am-te-eš<sup>ṛ</sup> [       ]  
       G<sub>5</sub>    [me]-<sup>ṛ</sup>e<sup>ṛ</sup>-ka am-te-e[š       ]  
       i<sub>1</sub>'    [       ] x x x [       ]  
       K<sub>ii2</sub>'    [       ]-ka am-da-aš [       ]  
       L<sub>2</sub>'    [       d]a<sup>?</sup>-iš a-na ma-gal [       ]  
       e<sub>r3</sub>'    [       ] ma-gal [       ]  
       m<sub>26</sub>    me-e-ka am-te-eš ma-gal al-lik
- 26    A<sub>3</sub>'    [ši-pi]r-ka dan-na-tu [       ]  
       G<sub>6</sub>    [ši]-pir-ka da[n-na-ti [       ]  
       i<sub>2</sub>'    [       ] x ina dan-na-t[a<sup>?</sup>       ]  
       K<sub>ii3</sub>'    [ši]-pīr-ka dan-na-tu [       ]  
       L<sub>3</sub>'    [       ] x ina dan-na-t[a<sup>?</sup>       ]  
       e<sub>r4</sub>'    [       dan-n]a-ta eš-te-[       ]  
       m<sub>27</sub>    ši-pir-ka ina dan-na-ti áš-te-<sup>?</sup>-ir
- 27    A<sub>4</sub>'    [i-ta]-ka ma-gal [       ]  
       G<sub>7</sub>    i-ta-k[a       ]  
       i       Ø  
       K<sub>ii4</sub>'    <sup>ṛ</sup>i<sup>ṛ</sup>-ta-ka a-na ma-gal e-te-te-e[q]  
       L<sub>4</sub>'    [       ] a-na ma-gal [       ]  
       e<sub>r5</sub>'    [       ma-ga]l [       ]  
       m<sub>28</sub>    i-ta-ka ma-gal e-[te-te-eq]
- 28    A<sub>5</sub>'    [ul i-d]i-ma ma-gal [       ]  
       G       Ø  
       i<sub>3</sub>'    [ul i-d]e-e-ma ma-ga[l       ]  
       K       Ø  
       L<sub>5</sub>'    [       ] x [       ]-ma a-na DIĠIR-ia a-na [ištari-ia]  
       e<sub>r6</sub>'    [       ma-ga]l [       ]  
       m<sub>29</sub>    ul i-di-ma ma-gal A[N       ]
- 29    A<sub>6</sub>'    m[a]-<sup>ṛ</sup>du ár-nu-[u-a] / <sup>ṛ</sup>e<sup>ṛ</sup>-[m]a DÛ-uš ul <sup>ṛ</sup>i<sup>ṛ</sup>-[di]  
       G<sub>8</sub>    <sup>ṛ</sup>ma-a-du<sup>ṛ</sup> [       ]  
       i<sub>4</sub>'    [       ] ár-nu-ú-a šá e-[ma       ]  
       K<sub>ii5</sub>'    [m]a-IM-du ar-nu-ú-a e-m[a u]l i-di  
       L<sub>6</sub>'    [ma]-<sup>?</sup>-[du] ár-nu-ia e-ma DÛ-šu [ul i-di]

- e<sub>r7</sub>' [ *ár-nu*]-ú-a e-ma e-pu-[uš ]  
m<sub>30</sub> ma-a-du ár-nu-u-a e-ma e-pu-šú u[l i-di]
- 30 A<sub>7</sub>' DIĜIR.MU pu-u[s-sa pu]-uṭ-ra pu-[šur] / ki-[šir]  
lib-bi-[ka]  
i<sub>5</sub>' [ *pu-u*]s-su pu-ṭur pu-[šur ]  
K<sub>ii6</sub>' ṽi<sup>1</sup>-lí pu-us-sa pu-uṭ-ra pu-u[š-r]a ki-šir lib-bi-k[a]  
L<sub>7</sub>' [DIĜIR].MU p[u]-us-sa pu-uṭ-ra BÚ[R ]  
e<sub>r8</sub>' [ *p*]u-uṭ-ra pu-uš-ra [ ]  
m<sub>31</sub> DIĜIR.MU pu-us-si pu-ṭur pu-šur ki-šir li[b-bi-ka]
- 31 A<sub>8</sub>' me-e-eš gíl-l[a-t]i-ia TI-qí un-ni-ni-i[a]  
i<sub>6</sub>' [ ] gíl-la-ti-ia li-qí u[n-ni-ni-ia]  
K<sub>ii7</sub>' [m]i-ši gíl-la-te-ia li-qí un-ni-ni-ia  
L<sub>8</sub>' [m]i-i-ši gíl-la-te-ṽia<sup>1</sup> [ ]  
e<sub>r9</sub>' [ ]-ti-ia li-qí [ ]  
m<sub>32</sub> me-e-šá gíl-la-ti-ía li-qí un-[ni-ni-ia]  
n<sub>1</sub>' [ ] x li-ṽqí un-nin<sup>1</sup>-n[i-ia]
- 32 A<sub>9</sub>' šu-kun ḫi-ṽṽa<sup>1</sup>-ti-ia ana <sup>mi</sup>SIG<sub>5</sub>.MEŠ  
i<sub>7</sub>' [ ] ḫi-ṽa-ti-MU ana dan-qa-a-[ti]  
K<sub>ii8</sub>' [š]uk-na ḫi-ṽa-ti-ia a-na dam-qa-a-ti  
L<sub>9</sub>' [š]u-kun ḫi-ṽa-te-[ ]  
e<sub>r10</sub>' [ ]-ia a-na [ ]  
m<sub>33</sub> šu-ṽkun<sup>1</sup> ḫi-ṽa-ti-ía a-na dam-qa-a-[a-ti]  
n<sub>2</sub>' [ ]-i]a ana SIG<sub>5</sub>.MEŠ
- 33 A<sub>10</sub>' [dan-n]a-at Š[U-k]a a-ta-mar še-ret-ka  
i<sub>8</sub>' [ ] ŠU<sup>II</sup>-ka a-ta-mar še-r[é-et-ka]  
K<sub>ii9</sub>' [da-n]a-át ŠU<sup>II</sup>-ka a-ta-ma[r] še-ret-ka  
L<sub>10</sub>' dan-[na]-at ŠU-ka [ ]  
e<sub>r11</sub>' [ ]-ka a-ta-mar [ ]  
m<sub>34</sub> ṽdan-na<sup>1</sup>-at ŠU-ka a-ta-mar [ ]  
n<sub>3</sub>' [ ] ŠU<sup>II</sup>-ṽka<sup>1</sup> a-ta-mar še-ret-ka

- 34 A<sub>11</sub>' *ṛlaṽ pa-li-iḥ DIĜIR-šú u<sup>d</sup>XV-šú ina ŠU.MU li-mur*  
i<sub>9</sub>' [ ]-šú u<sup>d</sup>XV-šú ina ŠU<sup>II</sup>.MU l[i-mur]  
K<sub>ii10</sub>' [la pa-l]i-iḥu DIĜIR-šú<sup>d</sup>U.ṛDAR<sup>ṽ</sup>-[š]ú i[na] ṛŠU<sup>II</sup>-ia  
li<sup>ṽ</sup>-mur  
L<sub>11</sub>' l[a p]a-liḥ DIĜIR-šu<sup>d</sup>[ ]  
e<sub>r12</sub>' [ ]<sup>d</sup>U.DAR-šú ŠU<sup>II</sup>-ia [ ]  
m<sub>35</sub> la pa-liḥ DIĜIR-šú u<sup>d</sup>XV-šú ina ŠU<sup>II</sup>-ia [li-mur]  
n<sub>4</sub>' [la p]a-liḥ DIĜIR-šú u<sup>d</sup>XV-šú ina ŠU<sup>II</sup>.MU a-mur
- 35 A<sub>12</sub>' DIĜIR.MU si-lim<sup>d</sup>XV.MU nap-ši-ri  
i<sub>10</sub>' [ ]<sup>d</sup>XV na[p-ši-ri]  
K<sub>ii11</sub>' [ ] DI-ma<sup>d</sup>U.DAR.MU nap-ši-ri  
L<sub>12</sub>' [i]-lí si-il-ma<sup>rd</sup>[ ]  
e<sub>r13</sub>' [ ]<sup>d</sup>U.DAR.MU [ ]  
m<sub>36</sub> DIĜIR.MU DI-mu<sup>d</sup>XV.MU [ ]  
n<sub>5</sub>' [DIĜIR].MU DI[-mu]<sup>d</sup>XV.MU nap-ši-ru
- 36 A<sub>13</sub>' a-na te-nin-ti ṛni<sup>ṽ</sup>-iš ŠU<sup>II</sup>.MU / suḥ-ḥi-ra-ni pa-ni-ku-nu  
i<sub>11</sub>' [ ]-t]ú niš ŠU<sup>II</sup>.MU su-uḥ-ḥi-ra-ṛni<sup>ṽ</sup> [ ]  
K<sub>ii12</sub>' [ana te-n]in-ti-ia ù ÍL ŠU<sup>II</sup>.MEŠ-ia su-uḥ-ḥi-ra  
IGI-ku-nu  
L<sub>13</sub>' ṛa<sup>ṽ</sup>-[n]a te-nin-ti-i[a ]  
e<sub>r14</sub>' [ ] ŠU<sup>II</sup>.MU suḥ-ḥi-ra-ni [ ]  
m<sub>37</sub> a-na te-nin niš ŠU<sup>II</sup>-ía suḥ-ḥi-ra-ni x [ ]  
n<sub>6</sub>' [ana] te-nin-ni niš ŠU<sup>II</sup>.ṛMU<sup>ṽ</sup> suḥ-ḥi-ra-ni pa-n[i-ku-n]i
- 37 A<sub>14</sub>' ag-gu lib-ba-ku-nu li-nu-ḥa  
i<sub>12</sub>' [ag-gu l]i-b-ba-ku-nu [ ]  
K<sub>ii13</sub>' [ag-g]u lib-ba-ka li-nu-ḥa<sup>d</sup>iš-tar ze-ni-tu DI-me KI-ia  
L<sub>14</sub>' an-ṛgu<sup>ṽ</sup> lib-ba-k[a ]  
m<sub>38</sub> ag-gu lib-ba-ku-nu li-[nu-ḥa]  
n<sub>7</sub>' [ag]-gu lib-ba-ku-nu li-nu-ṛuḥ<sup>ṽ</sup>
- 38 A<sub>15</sub>' lip-pa-áš-ra ka-bat-ta-ku-nu / sa-li-ṛma<sup>ṽ</sup> suk-na-ni  
i<sub>13</sub>' [lip-pa-á]š-ra ka-bat-ta-[ ]

- K<sub>ii14'</sub> [lip-pa-š]ir ka-bat-ta-ku-nu DI-ma šuk-na-ni  
 L<sub>15'</sub> lip-pa-[šir] ka-bat-[ ]  
 m<sub>39</sub> ʾlip-pa-áš-ra ka-bat-ta-ku-nu DI-mu šuk-[na-ni]  
 n<sub>8'</sub> [lip-pa-á]š-ra ka-bat-ta-ku-nu sa-lim šuk-na-[ni]
- 39 A<sub>16'</sub> [šá] la ma-še-e dà-ʾlí-lí-ku-nu lu-uš-tam-mar / [a]-na  
 UĜ.MEŠ DAGAL.MEŠ  
 i<sub>14'</sub> [ ]-ʾeʾ dà-lí-lí-k[u-nu ]  
 K [ ]-e dà-lí-lí-ku-nu lul-tam-ma-ra ana  
 ÚĜ.MEŠ DAGAL.MEŠ  
 L<sub>16'</sub> šá la ma-[še-e] dà-lí-lí [ ]  
 m<sub>40</sub> šá la ma-še-e dà-lí-lí-ku-nu ʾlu-x x xʾ [ ME]Š  
 n<sub>9'</sub> [šá] la ma-še-e dà-lí-lí-ku-nu lu-uš-tam-mar i-na  
 UĜ.MEŠ DAGAL.[MEŠ]
- 39' n<sub>10'</sub> [KA.IN]IM.MA DIŠ NA ni-ziq-tu<sub>4</sub> TUKU.TUKU-ši  
 DIĜIR.ŠÀ.DAB<sub>5</sub>.BA GUR.RU.ʾDA.KAMʾ
- (-----)
- 40 A<sub>17'</sub> [ÉN] DIĜIR be-lí ba-nu-ú šu-me-ia  
 B<sub>i4'</sub> [ÉN] DIĜIR.MU EN ba-nu-ú MU-ia  
 i<sub>15'</sub> x x x [ ]  
 K<sub>iii4'</sub> i-lí be-l[i ]  
 L<sub>17'</sub> ÉN í-lí EN ba-nu-ú MU-i[a nāšir napištija]  
 m<sub>41</sub> ÉN DIĜIR.MU be-[li b]a-nu-u [MU]-ia
- 41 A<sub>18'</sub> [na]-šir na-piš-ti-ia mu-šab-šu-u NUMUN-ia  
 B<sub>i5'</sub> [na-š]ir ZI-ia mu-šab-šu-ú NUMUN-ia  
 K<sub>iii5'</sub> mu-šap-š[u ] ʾx x xʾ  
 L<sub>18'</sub> [mu-šab]-šu-ú NUMUN-ia DIĜIR an-[gu ]  
 m<sub>42</sub> na-šir na-piš-ti-ía [ ]
- 42 A<sub>19'</sub> [DIĜIR].MU ag-gu lib-ba-ka li-nu-ḫa  
 B<sub>i6'</sub> [DIĜI]R ag-gu lib-ba-ka li-nu-ḫa  
 K<sub>iii6'</sub> i-lí ag-g[u ] x  
 L (l.41)

- m<sub>43</sub> DIĜIR *ag-gu* [ ]
- 43 A<sub>20'</sub> <sup>d</sup>U.DAR.MU *ze-ni-tum si-lim* KI-ia  
 B<sub>i7'</sub> <sup>r</sup>d<sup>1</sup>XV.MU *ze-ni-tu<sub>4</sub> si-il-mi* KI-ia  
 K (1.42)  
 L<sub>19'</sub> [<sup>d</sup>U.D]AR *ze-ni-[t]u* DI-ma [KI-ia]  
 m<sub>44</sub> <sup>d</sup>XV *ze-ni-tu[m* ]
- (-----)
- 44 A<sub>21'</sub> [*man*]-*nu i-di* DIĜIR.MU *šu-bat-ka*  
 B<sub>i8'</sub> [É]N *man-nu i-di ì-lí* *šu-bat-ka*  
 K<sub>ii16'</sub> [ *i*]-*di ì-lí* *šu-bat-ka*  
 L<sub>20'</sub> [*man*]-*nu i-di ì-lí* [ ]  
 m<sub>45</sub> *man-nu i-di* DIĜIR [ ]
- 45 A<sub>22'</sub> [*man*]-*za-az-ka el-lu ku-um-ma-ka / ma-ti-ma ul*  
*am-ra-ku*  
 B<sub>i9'</sub> *man-za-az-ka el-la ku-um-ma-ka ma-ti-ma ul am-[r]a-ku*  
 K<sub>ii17'</sub> [ *-k*]a KÙ *ši-ru ka-am<sup>?</sup>-ka ma-ti<sup>r</sup> x x<sup>r</sup>*  
 L<sub>21'</sub> [*man*]-*za-az-ka* KÙ [*ku-um*]-*ma-ka x* [ ]  
 m<sub>46</sub> *man-za-<sup>r</sup>az<sup>r</sup>-ka el-lu ku-x-*[ ]
- 46 A<sub>23'</sub> *ki-ma gi-na-a šu-<sup>?</sup>-du-ra-ku /* DIĜIR.MU <sup>r</sup>*me<sup>r</sup>-e-eš at-ta*  
 B<sub>i10'</sub> *ki-ma gi-na-a šu-<sup>?</sup>-du-ra-ku* DIĜIR.MU *mi-<sup>r</sup>x<sup>r</sup> [at-t]ú*  
 K<sub>ii18'</sub> [ *šu-d*]u-*ra-ku ì-lí* [ ]  
 L<sub>22'</sub> *ki-i gi-na-a šu-du-rak* [ ]  
 m<sub>47</sub> [*ki-m*]a *gi-na šu-<sup>r</sup>du<sup>r</sup>-r[ak* ]
- 47 A<sub>24'</sub> *tir-ra ki-šad-ka šá taš-bu-su* UGU-ia  
 B<sub>i11'</sub> *tir-ra ki-šad-ka šá tas-bu-s[u* UGU-ia]  
 K<sub>ii19'</sub> [ *š* ] <sup>r</sup>*x x<sup>r</sup>* [ ]  
 L<sub>23'</sub> [*tir-r*]a GÚ-*ka ša ta-as-b[u-su* UGU-ia]  
 m<sub>48</sub> *tir-ra ki-šad-k[a* ]
- 48 A<sub>25'</sub> *suḫ-ḫi-ra pa-ni-ka ana* KÙ *ma-ka-le-e* DIĜIR / *ú-lu-u*  
*šam-ni*  
 B<sub>i12'</sub> *suḫ-ḫi-ra pa-ni-ka ana* KÙ *ma-k[a-le-e* ]  
 L<sub>24'-25'</sub> [ *-r*]a *pa-[* ] / <sup>r</sup>*eḫ<sup>r</sup>-li ma-ka-le-e* [ ]

	m <sub>49</sub>	<i>suḥ-ḫi-ra pa-ni-ka</i> [ <i>ú</i> ]-lu-u Ì.ĜİŠ
49	A <sub>26'</sub> B <sub>113'</sub> L <sub>26'</sub> m <sub>50</sub>	<i>šap-ta-ka ṭu-ba lim-ḫu-ra qí-bi-ma lu-šir</i> <i>šap-ta-a-ka ṭu-ba lim-ḫu-ra q[í-bi-ma lu-šir]</i> <i>[šap-ta-k]a ṭu-ba lim-ḫu-ru</i> [ ] <i>šap-ta-ka ṭu-</i> [ ] <i>lu-šir</i>
50	A <sub>27'</sub> B <sub>114'</sub> K <sub>iii1'</sub> L <sub>27'</sub> m <sub>51</sub>	<i>ina KA-ka KÙ qí-bi lu-šir</i> <i>ina pi-i-ka KÙ<sup>lim</sup> qí-bi</i> [TI.LA] <i>i-na pi-ka</i> ʾKÙʾ <i>qi-b</i> [i TI.LA] [ -k]a KÙ <i>qí-b</i> [i TI.LA] <i>ina pi-i-k</i> [a ] TI.LA
51	A <sub>28'</sub> B <sub>115'</sub> K <sub>iii2'</sub> L <sub>28'</sub> m <sub>52</sub>	<i>ina i-di</i> ʾHULʾ-ti <i>šu-ti-qa-ni-ma</i> / <i>lu-na-ṭir iš-ti-ka</i> <i>ina</i> Á <sup>mi</sup> HUL <i>šu-ti-qa-an-ni-ma lu-un-n</i> [è-ṭir ] <i>i-na x x</i> [ ] [ -t]i <i>šu-ti-</i> [ ] <i>ina</i> Á <i>x</i> [ ] KI-ka
52	A <sub>29'</sub> B <sub>116'</sub> H <sub>1'</sub> K <sub>iii3'</sub> m <sub>53</sub>	<i>ši-man-ni-ma ši-mat ba-lá-ṭi</i> <i>ši-man-ni-ma ši-mat ba-l</i> [á-ṭi] <i>ši-man-ni-ma ši-mat ba-</i> [lá-ṭi] <i>ši-man-ni-i</i> [a ] <i>š[i-</i> ba]-lá-ṭi
53	A <sub>30'</sub> B <sub>117'</sub> H <sub>2'</sub> m <sub>54</sub>	UD.MEŠ-ia <i>ur-r</i> [i-k]a TI.LA <i>qí-šá</i> <i>u<sub>4</sub>-mi-ia ur-ri-ka ba-la-ṭa qí-</i> [ša] UD.MEŠ-ia <i>ur-ri-ka ba-</i> [la-ṭa qí-šá] UD.ME[Š ] <i>qí-šam</i>
54	A <sub>31'</sub> m <sub>55</sub>	KA.INIM.MA DIĜ[IR.ŠÀ.DA]B <sub>5</sub> .BA GUR.<RU.>DA.KAM KA.INIM.[MA].DA.KAM
55	A <sub>32'</sub> B <sub>118'</sub> H <sub>3'</sub>	DIĜIR.ʾMUʾʾel-luʾ <i>b</i> [a-an DIĜIR.MU <i>el-lu ba-an kul-lat UĜ.MEŠ at-tú</i> DIĜIR.MU KÙ <i>ba-an kul-lat U</i> [Ĝ. MEŠ



	K <sub>iii7</sub> '	<i>ì-lí</i> KÙ [ ]
56	B <sub>i19</sub> ' H <sub>4</sub> ' K <sub>iii8</sub> '	<i>ana-ku a-ku-ú a-dir-ti ma-'da-at</i> [ <i>ana-ku</i> ] <i>a-ku-ú a-[dir-ti</i> <i>a-na-ku</i> [ ]
57	B <sub>i20</sub> ' K <sub>iii9</sub> '	<i>er-se-tu<sub>4</sub> ma-ḫi-rat a-na ABZU a-dir-ti liš-du-ud</i> KI-tu <sub>4</sub> <i>ma-ḫi-r[at a]-dir-[ti</i> ]
58	B <sub>i21</sub> ' K <sub>iii10</sub> '	[ <i>l</i> ]a <i>eš-ru-tu<sub>4</sub> lim-ḫu-ru a-di-ra-ti-MU</i> [ <i>l</i> ]a <sup>r</sup> <i>i</i> <sup>7</sup> -š <sup>i</sup> -ru-[ ]- <sup>r</sup> <i>ḫu-ru</i> <sup>7</sup> <i>a-di-r[a] x [x]</i>
59	K <sub>iii11</sub> '	[ <i>i-šá-ru-ti lim-ḫ</i> ]u-ru-nin-ni
60	h <sub>1</sub> ' K <sub>iii12</sub> '	[ <i>šu-šu-ru</i> ]- <sup>r</sup> <i>ti li-te-nen</i> <sup>7</sup> -[ <i>nu-ú</i> ] [ ] <i>it</i> ]-ti-ia
61	h <sub>2</sub> ' K <sub>iii13</sub> '	[ <i>liš-du-ud</i> ] <i>ár-ni la pa-liḫ ma-[ḫar-ka [(lil-qí)]</i> [ ] <i>ma-ḫ</i> ]ar-ka
62	h <sub>3</sub> ' K <sub>iii14</sub> '	[ <i>anāku ana</i> ] <i>ṭe-mi-ka ak-mis šá-pa[l-ka]</i> [ ] <i>ma</i> ]-ḫar-[ka]
63	h <sub>4</sub> '	[ <i>lu-ši</i> ]r <i>lu-uš-lim-ma dà-lí-lí-ka [lud-lul]</i>
64	h <sub>5</sub> '	[KA.INIM].MA DIĜIR ŠĀ.DAB <sub>5</sub> .BA GUR.RU.D[A.KAM]
65-70	h	(Partie rituelle) <sup>49</sup>
71	h <sub>12</sub> '	[ÉN <i>anāku</i> ] DIĜIR <i>mi-na-a DÙ-uš</i> DIĜIR <i>b[e-li-MU MIN]</i>
72	h <sub>13</sub> '	[ <sup>d</sup> <i>ištar bēlti</i> ]-MU MIN
73	h <sub>13</sub> '	DIĜIR.MU <i>a-li-du MI[N]</i>
74	h <sub>14</sub> '	[ <sup>d</sup> <i>ištar ālittu</i> MIN]
75	h <sub>14</sub> '	[ ] <sup>r</sup> ÚS <sup>7</sup> .KI.MU MIN

<sup>49</sup> Pour la structure des textes individuels, voir p. 23 et 62sq. Pour les rituels, voir chap. VI.

- 76 h<sub>14</sub>' <sup>lú</sup>DAM.GÀ[R MIN]
- 77 h<sub>15</sub>' [ ] *ša-bit* <sup>ḡiṣ</sup><zi>-ba-ni-ti m[u- ]
- 78 h<sub>16</sub>' [šá i-lit]-ti É-šú a-na-ku mi-n[a-a] ʾDÙ-ušʾ
- 79 h<sub>17</sub>' [šá arad-s]u MIN
- 80 h<sub>17</sub>' GU<sub>4</sub> ina ʾTÙRʾ u[l] ak-la-aš
- 81 h<sub>18</sub>' [UDU.NÍT]A. ḪI.A AMAŠ u[l] ak-la-áš  
o<sub>2</sub>' [ ] ʾinaʾ AMAŠ [ul ]
- 82 h<sub>19</sub>' [dum]-qu i-šú-ú MIN  
o<sub>3</sub>' [SI]G<sub>5</sub> i-šú-ú u[l ak-la-áš]
- 83 h<sub>20</sub>' [NINDA. ḪI].A ut-tu-ú ina N[Í.MU] ul a-kul  
o<sub>4</sub>' [NIN]DA. ḪI.A ut-tu-ú ina rama-ni-ia ul [a-kul]
- 84 h<sub>21</sub>' [A.MEŠ] ut-tu-ú ina [NÍ.MU] ul áš-ti  
o<sub>5</sub>' A.MEŠ ut-tu-ú ina rama-ni-ia ul [áš-ti]
- 85 h<sub>22</sub>'-23' [kī š]á NINDA ut-tu-ú [ina NÍ-šú ul] i-ku-lu / ʾe-kīʾ-a-am  
taš-p[u-ra]-ni  
o<sub>6</sub>' [k]i-ma ša NINDA ut-tu-ú ina rama-ni-šú i-ku-l[u ]
- 86 B<sub>ii1</sub>' [ ] r]a-ma-n[i ]  
h<sub>24</sub>' [k]i-i ʾšáʾ A.MEŠ ut-t[u]-ú NÍ-šú NAĜ-u KIMIN  
L<sub>rev.1</sub>' [ ] ut-tu-ú x [ ] / [e-kī]-a-a  
o<sub>7</sub>' [k]i-ma ša A.MEŠ ut-tu-ú ina rama-ni-šú [ ]
- 87 h<sub>25</sub>' [G]IN<sub>7</sub> šá niš DIĜIR-šú kab-t[u qalliš] iz-ku-ru KIMIN  
o<sub>8</sub>' [kī]-ma ša MU DIĜIR-šú kab-tu q[â-liš ]
- 87' B<sub>ii2</sub>' [ ] tuš-te-man-[ni ]
- 88 B<sub>ii3</sub>' [ ] taš]-qu-la DUMU<sup>?</sup> taš-qu-l[a]  
h<sub>26</sub>' DIĜIR.MU DAM taš-qu-la DUMU taš-qu-la  
L<sub>rev.2</sub>' [DIĜI]R NIN<sup>1</sup> taš-qu-la D[UMU ]  
o<sub>9</sub>' [DIĜ]IR.MU DAM taš-qu-lu<sub>4</sub> [ ]

- 89 B<sub>ii4'</sub> [ *ni-i*]š<sup>2</sup> ŠU<sup>II</sup>.MU *ina ta-ni-ḫi mu-ḫ[ur]*  
h<sub>27'</sub> DIĜIR.MU *niš* ŠU<sup>II</sup>.MU [*t*]a-ni-ḫu mu-ḫur  
L<sub>rev.3'</sub> DIĜIR *ni-iš* ŠU-ia ta-ni-ḫi [ ]  
o<sub>10'</sub> [DIĜ]IR.MU *ni-iš qa-ti-i*[a ]
- 90 B<sub>ii5'</sub> [*ki*]-<sup>r</sup>ma<sup>r</sup> A ÍD KI DU-šu ul i-d[*i*]  
h<sub>28'</sub> GIN<sub>7</sub> A.MEŠ *a-šar a*[*l*]-la-ku ul i-di  
L<sub>rev.4'</sub> *ki-i* A.MEŠ ÍD *a-šar al-la-k*[u ]  
o<sub>11'</sub> [*ki*]-ma A.MEŠ ÍD *a-šar* [ ]
- 91 B<sub>ii6'</sub> *ki-ma* <sup>ḡis</sup>MÁ *ina k*[ar] *an-nem-me-du ul i*-[di]  
h<sub>29'</sub> GIN<sub>7</sub> <sup>ḡis</sup>MÁ [*ina*] *kar an*-[ne]m-me-du ul i-di  
L<sub>rev.5'</sub> *ki*-[i] <sup>ḡis</sup>MÁ *a-na ka-a-ri a-šar* [ ]  
o<sub>12'</sub> [*ki-m*]a <sup>ḡis</sup>MÁ *ina* <sup>r</sup>kar<sup>r</sup> [ ]
- 92 B<sub>ii7'-8'</sub> *am-ta-qut* [š]uq-qa-an-[ni] / *et-te-ḫe-el-ši* ŠU-ti ša-[bat]  
h<sub>30'</sub> *am-ta-qut* š[*uq*]-qa-an-ni [*a*]t-te-ḫal-ši ŠU<sup>II</sup> ša-bat  
L<sub>rev.6'</sub> *am-da-qu-ut* šu-qa-an-[ni] / *a*[*t*]-ta-ḫal-ši ŠU-ti  
DA[B<sub>5</sub>-at]
- 93 B<sub>ii9'-10'</sub> DIĜIR.MU *am-ta-qut* šuq-q[*i*-an-ni] / *et-te-ḫe-el-ši*  
ŠU-ti [ša-bat]  
d<sub>1</sub> DIĜIR.M[U *a*]m-ta-qut šuq-qa-an-ni *et*-<sup>r</sup>te-x<sup>r</sup>-[ ]  
h<sub>31'</sub> <sup>r</sup>DIĜIR<sup>r</sup>.MU MIN MIN  
L<sub>rev.7'</sub> [DIĜIR *a*]m-da-qu-ut šu-qa-a[n-ni] / [*at*-ta-ḫa]l-ši ŠU-ti  
[DAB<sub>5</sub>-at]
- 94 B<sub>ii11'</sub> *ina* A.MEŠ *nu-uḫ-ḫu-ti lu-u gi-šal-l*[a at-ta]  
d<sub>2</sub> *ina* A.MEŠ *nu-uḫ*-[ḫu-t]u lu-ú gi-šal-la<sup>r</sup>at<sup>r</sup>-[ta]  
h<sub>32'</sub> [*ina*] <sup>r</sup>A<sup>r</sup>.MEŠ *ni-ḫu-tú lu gi-s*[a]l-la at-ta  
L<sub>rev.8'</sub> [ *n*]i-ḫu-te lu gi-sal x [ ]
- 95 B<sub>ii12'</sub> *ina* A.MEŠ *šap-lu-ti lu-u pa-ri-s*[u at-ta]  
d<sub>3</sub> *ina* A.MEŠ *šap-la-a-ti lu-ú pa-ri-su at*-<sup>r</sup>ta<sup>r</sup>  
h<sub>33'</sub> [*ina*] <sup>r</sup>A<sup>r</sup>.MEŠ *šap-l*[u]-ti lu p[a]-ri-su at-ta  
L<sub>rev.9'</sub> [ *ša*]p-lu-te lu par-r[i-su at-ta]

- 96 B<sub>ii13'</sub> *a-na u<sub>4</sub>-mi lem-ni la ta-man-n[a-an-ni]*  
d<sub>4</sub> *a-na u<sub>4</sub>-mu lem-nu la <sup>r</sup>ta<sup>ˁ</sup>-man-na-an-n[u<sup>ˁ</sup>]*  
h<sub>34'</sub> *[ana u<sub>4</sub>]-mu le[m-ni] la ta-man-[na]-an-ni*  
L<sub>rev.10'</sub> *[ ]-ni <sup>r</sup>la<sup>ˁ</sup> ta<sup>ˁ</sup>-[ ]*
- 97 B<sub>ii14'</sub> *a-na u<sub>4</sub>-mi me-ḥe-e la tu-ta[r-ra-an-ni]*  
d<sub>5</sub> *a-na u<sub>4</sub>-mu me-ḥi-i la tu-tar-ra-an-n[u<sup>ˁ</sup>]*  
h<sub>35'</sub> *[ana u<sub>4</sub>]-mu me-ḥe-<sup>r</sup>e<sup>ˁ</sup> la tu-t[ar-ra]-an-ni*  
L<sub>rev.11'</sub> *a-n[a ]-e la tu-[ ]*
- 98 B<sub>ii15'</sub> NINDA *ut-tu-ú ina ta-ni-ḥi a-ta-ka[l]*  
h<sub>36'</sub> *[NINDA. Ḫ]I.A ut-tu-u ina ta-ni-ḥ[u] <sup>r</sup>a<sup>ˁ</sup>-ta-kal*  
L<sub>rev.12'</sub> NINDA.MEŠ *[ut]-tu-ú [ina] ta-ni-ḥi [ ]*
- 99 B<sub>ii16'</sub> *A ut-tu-ú ina ta-ni-ḥi al-ta-ti*  
h<sub>37'</sub> *<sup>r</sup>A<sup>ˁ</sup>.MEŠ ut-tu-u ina ta-ni-ḥ[u a]l-ta-ti*  
L<sub>rev.13'</sub> A.MEŠ *[ut]-tu-ú [ina] ta-ni-ḥi [ ]*
- 100 B<sub>ii17'</sub> *[G]IN<sub>7</sub> a-ri-id ap-pa-ri ina ru-šum-d[e]-<sup>r</sup>e<sup>ˁ</sup> na-da-ku*  
h<sub>38'</sub> GIN<sub>7</sub> *a-ri-id AMBAR ina ru-šum-[de na]-<sup>r</sup>da-ku<sup>ˁ</sup>*  
J<sub>ii1'</sub> *[ ]a)p-pa-ri ru-šum-de [ ]*  
L<sub>rev.14'</sub> *ki-ma a-ri-id a[p]-pa-ri ina ru-šum-[de ]*
- 101 B<sub>ii18'</sub> *mu-up-pal-sa-ta ki-niš nap-li-sa-an-ni*  
h<sub>39'</sub> *mu-up-pal-sa-a-ti ki-niš na[p-li-sa-an]-<sup>r</sup>ni<sup>ˁ</sup>*  
L<sub>rev.15'</sub> *mu-pal-sa-ta ki-niš IGI.BAR [ ]*
- 102 B<sub>ii19'</sub> *ki-ma šu-še-e di-im-ti tu-um-tal-la-an-ni / re-ši-[i]a*  
*šu-uq-qí*  
h<sub>40'</sub> GIN<sub>7</sub> *šu-še-e ina dím-ti tù[m-tal-la-an-ni]*  
J<sub>ii2'</sub> *[ ]-<sup>r</sup>e<sup>ˁ</sup> di-ma-tu tum<sub>4</sub>-tal-la-an-ni*  
SAĜ.MEŠ.M[U ]  
L<sub>rev.16'</sub> *ki-ma šu-še-<sup>r</sup>e<sup>ˁ</sup> di-im-ma-tu <sup>r</sup>tùm<sup>ˁ</sup>-<tal>-la [ ]*
- 103 B<sub>ii20'</sub> *mu-up-pal-sa-ta ki-niš nap-li-sa-an-ni*  
H<sub>41'</sub> SAĜ.MU *šuq-qí mu-up-pal-sa-<sup>r</sup>a<sup>ˁ</sup>-[ta/ti]*  
L<sub>rev.17'</sub> *mu-pal-sa-ta ki-niš IGI.[BAR ]*

- 104 B<sub>ii21'</sub> LÚ *tap-pal-la-as-ma* LÚ *šu-ú i-bal-luṭ*  
h<sub>42'</sub> *a-šar tap-pal-la-su* LÚ *šu-u i-[bal-luṭ]*  
J<sub>ii3'</sub> [ *a* ] *l-sa-a-ta ki-niš nap-li-sa-ni ia-a-[ši]*  
L<sub>rev.18'</sub> LÚ *ta-pa-la-su-šu* LÚ.BI x [ ]
- 105 B Ø  
h<sub>43'</sub> *mu-up-pal-sa-ta ki-niš nap-lis-[*  
L<sub>rev.19'</sub> *mu-pal-sa-ta ki-niš [na]p-li-[sa-an-ni]*
- 106 B<sub>ii22'</sub> *ina ni-ši i-n[i-k]a* LÚ *šu-ú i-bal-luṭ*  
h<sub>44'</sub> *ina niš IGI<sup>II</sup>-ka* LÚ *šu-u i-ba[l-luṭ]*  
L Ø
- 107 B<sub>ii23'</sub> [ *m* ] *u-up-pal-s[a-a-ta] ki-niš nap-li-sa-an-[ni]*  
h Ø  
J<sub>ii4'</sub> [ *mu-pa-a* ] *l-sa-a-ta ki-niš nap-li-sa-ni ia-a-[ši]*  
L Ø
- 108 B<sub>ii24'</sub> *ana ia-a-ši lib-[bi DIĜ]IR.MU a-na aš-ri-šú li-tu-[ra]*  
h<sub>45'</sub> *ṛana<sup>7</sup> ia-a-ši lib-bi DIĜIR.MU u<sup>d</sup>XV [*  
J<sub>ii5'</sub> *[lib-bi DIĜIR].MU ana KI-šú li-tu-r[u]*  
L<sub>rev.20'</sub> *ana a-a-ši ŠÀ DIĜIR.MU<sup>d</sup> [U.DA]R.MU ana ṛáš<sup>7</sup>-ri*  
*[li-tu-ra]*
- 108' L<sub>rev.21'</sub> DIĜIR.MU ŠÀ-ka HUĜ-ġá *šab-tu<sup>7</sup> ka-bat-ta at/ši-[* ]
- 
- 109 B<sub>ii25'</sub> É[N DIĜI]R.ṛMU *šur<sup>7</sup>-[b]u-u qa-i-šu TI.[LA]*  
h<sub>46'</sub> [ÉN] DIĜIR *šur-bu-u qa-i-šú [TI.LA]*  
J<sub>ii6'</sub> [ÉN DIĜIR].MU KÙ *šur-bu-ú qa-i-šu TILa ga-mir*  
*di-[i-ni]*
- 110 B<sub>ii20'</sub> [ ] *in-nen-nu-ú qí-[bit-su]*  
h<sub>47'</sub> [ *g* ] *a-mir di-i-ni šá la ṛin<sup>7</sup>-[* ]  
J (1.109)
- 111 B<sub>rev.i1'</sub> [ *x x x* ] *ṛDIĜIR.MU<sup>7</sup> x [* ]  
h<sub>48'</sub> [ *x* ] *x x-ka DIĜIR.MU IGI [* ]

- J<sub>ii7'</sub> [ ]-ka DIĜIR.MU IGI-ka az-ziz eš-e-ka  
DIĜIR.MU šá-pal-k[a ak-mis(?)]
- 112 B<sub>rev.i2'</sub> li-qí un-ni-ni-ia pu-t[ur il-ti]  
J<sub>ii8'</sub> [li-q]i un-ni-ni-ia pu-ṭur il-t[i]
- 113 B<sub>rev.i3'</sub> ma-ma-ti-ia pu-šur tur-ti x [...] / ma-ru-uš-ti [dup-pír]  
J<sub>ii9'</sub> [ma-m]a-ti-ia pu-šur tur-ti lum-ni-ia ú-[suḥ] →
- 114 B<sub>rev.i4'</sub> GIG an-ni i-du-u la i-du-u u[k-kiš ]  
h<sub>51'</sub> [ ] ina ZU.MU x  
J<sub>ii10'</sub> [ma-r]u-uš-ti dup-pír GIG.MU an-ni ZU-ú NU ZU [ ]
- 115 B<sub>rev.i5'</sub> ár-ni AD.MU AD.AD.MU AMA.MU  
AMA.A[MA.MU]  
H<sub>52'</sub> [ ] ʾAMA.MUʾ  
AMA.AM[A.MU]  
J<sub>ii11'</sub> [ar]-ni AD.MU AD.AD.MU ar-ni AMA.MU  
AM[A.AMA.MU]
- 116 B<sub>rev.i6'</sub> ár-ni SES.MU GAL-i NIN<sub>9</sub>.MU GAL-[tu]  
h<sub>53'</sub> [á]r-nu aḥ-[ ]  
J<sub>ii12'</sub> [ar-n]i SES.GAL-e NIN.GAL-tu ana ar-ni NÍ.R[I.A.  
MU] →
- 117 B<sub>rev.i7'</sub> ár-ni NÍ.RI.A.MU NÍ.RI.A.MU u NÍ.RI.A.[MU]  
J<sub>ii13'</sub> [NÍ.R]I.A.MU NÍ.RI.A.MU šá ki-i šab-ba-s[i] →
- 118 B<sub>rev.i8'</sub> ša ki-ma sa-ba-si ki-mil-ti DIĜIR.MU <sup>d</sup>XV.MU /  
iš-ni-[q]u-ni ia-a-ši  
h<sub>54'</sub> [ ] šá [ ]  
J<sub>ii14'</sub> [ki-mi]l-ti DIĜIR u <sup>d</sup>XV is-ni-qu-ni ia-a-[ši]
- 119 B<sub>rev.i9'</sub> [e]-ʾnin-naʾ a-ʾqalʾ-lu NU.MEŠ-šú-nu / ina IGI  
ʾDIĜIRʾ-ti-ku-nu GAL-ti  
h<sub>55'</sub> [ ] x NU.MEŠ [ ]  
J<sub>ii15'</sub> [e-ni]n-na a-qal-lu NU.MEŠ-šú-nu ana ma-ḥar  
DIĜIR-ti-ku-nu GAL

- |      |  |   |
|------|--|---|
| 119' | J <sub>ii16</sub> '  | [ar-ni]m pu-tu-ra-a-ma dà-li-lí-ku-nu lud-lu[l]   |
| 120  | B <sub>rev.i10</sub> '<br>h <sub>56</sub> '<br>J <sub>ii17</sub> ' | i'-il-ti pu-uṭ-ra sa-li-ma šuk-na-ni<br>[      pu]-uṭ-[ra                          ]<br>[i]-' -il-ti DU <sub>8</sub> -ra sa-li-ma šuk-na- <sup>⌈</sup> a <sup>⌋</sup> -[ni] |
| 121  | J <sub>ii18</sub> '  | [ÉN ši-g]u-ú ar-num gíl-la-tu ḫi-ti-tu  |
| 122  | J <sub>ii19</sub> '  | [e]-gi a-na DIĜIR.MU aḫ-ṭi ana <sup>d</sup> XV.MU ú-[gal]-lil   |
| 123  | J <sub>ii20</sub> '  | [DÙ a]n-nu-ú-a DÙ ḫi-ṭa-tu-ú-a DÙ gíl-la-tu-ú- <sup>⌈</sup> a <sup>⌋</sup>  |
| 124  | J <sub>ii21</sub> '  | [aq]-bi-ma e-ni ú-tak-kil-ma ul ad-din  |
| 125  | J <sub>ii22</sub> '  | [la na]-tu-ta e-pu-uš la šá-lim-tu aq-bi  |
| 126  | J <sub>ii23</sub> '  | [la qi-bi-t]a ú-šá-an-ni la šá-lim-tu ina pi-ia<br>i[š]-šá-k[in]  |
| 127  | J <sub>ii24</sub> '  | [la i-d]e-e-ma ma-gal al-lak  |
| 128  | J <sub>ii25</sub> '  | [     ] x ul-te-ši DIĜIR.MU pu-uš-ra  |
| 129  | J <sub>ii26'-27</sub> '  | [gíl-la-tu-ú-a l]u paṭ-ra-ni ḫi-ṭa-ti-ia {ia} / [šu-kun] ana<br>dam-qa-ti   |
| 130  | J <sub>iii1</sub> '  | [                          ] x x ta-pa-ra-a[s]  |
| 131  | J <sub>iii2</sub> '  | [                          ] x iḫ-tu-ú šu-zib šum-ú-di  |
| 132  | J <sub>iii3</sub> '  | man- <sup>⌈</sup> nu ša <sup>⌋</sup> [a]-na DIĜIR-šu la ir-šu-ú ḫi-ṭi-tu <sub>4</sub>   |
| 133  | J <sub>iii4</sub> '  | a-a-ú ša a-na da-riš iš-šu-ra qi-bi-tu  |
| 134  | E <sub>rev.1</sub> '<br>J <sub>iii5</sub> '                        | [                          ] x x [                          ]<br>NAM.LÚ.U <sub>18</sub> .LU mal ba-šu-ú ḫi-ṭi-tu <sub>4</sub> ti-i-ši                                       |
| 135  | E <sub>rev.2</sub> '<br>J <sub>iii6</sub> '                        | [                          ] aḫ-[                          ]<br>a-na-ku ÌR-ka aḫ-ta-ṭi gi-mir-tu  |
| 136  | E <sub>rev.3</sub> '<br>J <sub>iii7</sub> '                        | [                          at-t]a-ziz a-[                          ]<br>ma-ḥar-ka at-ta-zi-iz a[s]-saḫ-ḫur <sup>1</sup> {Ras.} la ki-na-te                                  |
| 137  | E <sub>rev.4</sub> '<br>J <sub>iii8</sub> '                        | [                          ] a-da-bu-u[b                          ]<br>sa-ra-a-ti ad-da-bu-ub ú-pat-tir ar-ni   |
| 138  | E <sub>rev.5</sub> '   | [                          ] <sup>⌈</sup> aq <sup>⌋</sup> -ta-bi ka-[la-ši-na <sup>?</sup> ]  |

- J<sub>iii9</sub>' *la šá-lim-ta aq-ṭa-bi mal-ši-na lu-u ti-i-di*
- 139 E<sub>rev.6</sub>' [ *ba*]-ni-ia a-ta-[*kal* ]  
J<sub>iii10</sub>' *ša í-lì ba-ni-ia a-ta-kal {Ras.} a-sak-ku*
- 140 E<sub>rev.7</sub>' [ *-b*]-i-is an-zil-la-ka l[e- ]-<sup>ʾ</sup>uš<sup>ʾ</sup>  
J<sub>iii11</sub>' *ú-kab-bi-is an-zil-lu le-mut-tu e-te-ep-pu-uš*
- 141 E<sub>rev.8</sub>' [a-na NÍĜ].GUR<sub>11</sub>-ka rap-ši a[t]-<sup>ʾ</sup>ta-ši<sup>ʾ</sup> pa-ni-ia  
J<sub>iii12</sub>' a-na NÍĜ.GUR<sub>11</sub>-ka rap-ši at-ta-ši pa-ni-ia  
( ————— )
- 142 E<sub>rev.9</sub>' [ ]-ka šu-qu-ri la-lu-ú-a il-lik  
J<sub>iii13</sub>' a-na KÙ.BABBAR-ka šu-qu-ri la-lu-ú-a il-li-ik
- 143 E<sub>rev.10</sub>' [áš-ši q]a-ti la šul-pu-ta ú-šal-pit  
J<sub>iii14</sub>' áš-ši qa-ti la šul-pu-ta ú-šal-pit
- 144 E<sub>rev.11</sub>' [ *e*]-lu-ti-ia e-ta-rab ana É.KUR  
J<sub>iii15</sub>' i-na la KÙ.MU e-te-ru-ub a-na É.KUR
- 145 E<sub>rev.12</sub>' [NÍĜ.GI]G dan-na e-ta-pa-áš a-na-ku  
J<sub>iii16</sub>' NÍĜ.GIG-ka dan-na e-te-ep-pu-uš a-na-ku
- 146 E<sub>rev.13</sub>' [ša] mar-ša e-ti-ti-iq a-ḥa-at-ka  
J<sub>iii17</sub>' ša ma-ri-ši UGU-ka e-te-te-qi a-ḥat-ka
- 147 E<sub>rev.14</sub>' [ *lì*]-bi-ia at-ta-zi-ir DIĜIR-ut-ka  
J<sub>iii18</sub>' i-na-ez-ze-et lib-bi-ia at-ta-zi-ir DIĜIR-ut-ka
- 148 E<sub>rev.15</sub>' [ *l*]-a ZU-ú e-ta-pa-áš a-na-ku  
J<sub>iii19</sub>' an-nu ZU-ú la ZU-ú e-te-ep-pu-uš a-na-ku
- 149 E<sub>rev.16</sub>' [ *am*]-<sup>ʾ</sup>mar pa<sup>ʾ</sup>-ni-ia gíl-[*l*]-a-ti ub-la  
J<sub>iii20</sub>' at-<sup>ta</sup>tal-lak am-mar pa-ni-ia gíl-la-tu ar-[š]i
- 150 E<sub>rev.17</sub>' [ *x* ] x [x x] li-nu-ḥa  
J<sub>iii21</sub>' ì-lí ma-ši lib-ba-ka li-nu-<sup>ʾ</sup>ḥa<sup>ʾ</sup>
- 151 E<sub>rev.18</sub>' [ *te-z*]-i-za [ *lì*]-p-pa-áš-ra



- J<sub>iii22</sub>'      <sup>d</sup>iš-tar ša te-zi-iz<-zu> DÙ-liš lip-pa-áš-ra
- 152      E<sub>rev.19</sub>'      [      š]á tu-dan-n[i      lî]b-bi-ka  
              J<sub>iii23</sub>'      pu-uṭ-ri ša tu-dan-nin ki-šir lib-bi-k[i]
- 153      E<sub>rev.20</sub>'      [      ] at-mu-ú ṽitṽ-[ti]-ia lis-limṽ  
              J<sub>iii24</sub>'      qí-rib-ki ša at-mu-ú KI.MU DI-m[e]
- 154      E<sub>rev.21</sub>'      [      -d]u ar-nu-ú-a iṽ-[      ]  
              J<sub>iii25</sub>'      lu-u ma-ṽ-<sup>2</sup>du ar-nu-u-a iṽ-il-ti pu-ṭu-r[i]
- 155      E<sub>rev.22</sub>'      [      gíl]-la-tu-ú-a lib-[      ]  
              J<sub>iii26</sub>'      ṽlu-uṽ 7 gíl-la-tu-ú-a lib-ba-ka li-nu-[ḥa]
- 156      E<sub>rev.23</sub>'      [      ]-e ana ma-gal lu ma-ṽ-[da      ]  
              J<sub>iii27</sub>'      [ḥi-ṭa-t]u-ú-a lu-u ma-ṽ-da a-na ma-gal re-mu  
                          KÙ-a[n-ni(?)]
- 157      E<sub>rev.24</sub>'      [      ] a-ta-na-aḥ qa-[ti      ]  
              J<sub>iii28</sub>'      [DIĜIR.MU a-ta-n]a-aḥ qa-ti ša-ba[t]
- 158      E<sub>rev.25</sub>'      [      ina qa]q-qa-ri-ma zu-qu-[      ]  
              J<sub>iii29</sub>'      [      ] zu-qup SAĜ.MEŠ-[ia]
- 159      E<sub>rev.26</sub>'      [      ] x be-lí e-ṭi-ir i[na      ]  
              J<sub>iii30</sub>'      [      e]-ṭi-ir ina ZI-i[a]
- 160      E<sub>rev.27</sub>'      [      ina] SU-ia ni-is-sa-ta [      ]  
              J<sub>iii31</sub>'      [      ni-is-s]a-ṽtu di-lipṽ-[ta]
- 161      E<sub>rev.28</sub>'      [      ] x x ub-ba-ta ú-[      ]
- 162      E<sub>rev.29</sub>'      [      ] x-ti tu-bu-x [      ]
- 163      E<sub>rev.30</sub>'      [      -t]i-ia ka-li-[šî-na]
- 164      E<sub>rev.31</sub>'      [      ] liš-šu-ú [      ]
- 165      E<sub>rev.32</sub>'      [      ] li-ib-bi-b[a-an-ni]
- 166      E<sub>rev.33</sub>'      [      ] x lu si-kil-t[a      ]
-

167	E <sub>rev.34'</sub>	[ ]-tu-ru ŠE <sup>?</sup> [ ]
168	E <sub>rev.35'</sub>	[ ] šur k[a <sup>?</sup> ]
169	E <sub>rev.36'</sub>	[ ] x e [x x] x x
170	E <sub>rev.37'</sub>	[ ] <i>mi</i> ]r/t]u-ta lu-ub-la
171	E <sub>rev.38'</sub>	[ ] lu-ub-la
172	E <sub>rev.39'</sub>	[ ] x a-ti x [x x (x)] šá er-ru-ba TI.LA lu-ub-la
173	E <sub>rev.40'</sub>	[a-na] <sup>r<sup>dn</sup></sup> SIPA.X UĜ.[ME]Š li-riš u <sub>4</sub> -mu
174	E <sub>rev.41'</sub>	[lu-uz-mu]-úr-ka l[u-u]t-ta- <sup>?</sup> -id DIĜIR-ut-ka
175	E <sub>rev.42'</sub>	[a-na UĜ.]MEŠ DAGAL.MEŠ d[à]-lí-lí-ka lud-lul

---

175' E<sub>rev.43'</sub> [DIĜIR.M]U ul i-di [še]-ret-ka dan-na-at

## Section B

1	C <sub>rev.1'</sub> p <sub>1'</sub>	[ ] x šá- <sup>r</sup> na-a <sup>r</sup> [x x] x x x [ ]
2	C <sub>rev.2'</sub> p <sub>2'</sub>	[ ] ul i-di <sup>r</sup> GU <sub>4</sub> <sup>r</sup> a-na-ku-ma šam-mu a-ku-l[u <sub>4</sub> ]
3	C <sub>rev.3'</sub> p <sub>3'</sub>	[ ] ul i-di UDU.NÍTA a-na-ku-ma pi-šèr-ti a[p-šu-ru u]l i-di
4	C <sub>rev.4'</sub> p <sub>4'</sub>	[ ] ul i-di A.MEŠ ÍD a-na-ku-ma a-šar D[U-ku ]
5	C <sub>rev.4'</sub> p <sub>5'</sub>	[ ] <sup>ĝiš</sup> MÁ a-na-ku-ma ina ka-ru an-nem[-me-du ul i-di]
6	C <sub>rev.5'-6'</sub> p <sub>6'</sub>	[ ] a]n-nu-šá / [ ma]- <sup>?</sup> -da LÚ-u-tú UGU SÍK SAĜ.DU-šú an-nu-u-[šá ḫi-ṭa-tu-u-šá gíl-la-tu-u-šá]
7	C <sub>rev.7'-8'</sub>	[ ] g]íl-la-tu-ú-a / [ ]- <sup>r</sup> ku-ma <sup>r</sup> U[GU-š]i-na ú-kab-bi-is

	p <sub>7</sub> '	<i>an-nu-ú-a ħi-ṭa-tu-u-a gíl-lat-ú-<sup>⌈</sup>a<sup>⌋</sup> [šá ki-ma ħa-mi] / tab-ku-ú-ma UGU-<sup>⌈</sup>š<sup>⌋</sup>-[na ]</i>
8	C <sub>rev.9</sub> ' p <sub>8</sub> '	[ ] <sup>⌈</sup> an-ni <sup>⌋</sup> -i lu-ú paṭ-r[a]-ni lu-ú pa-áš-ra-ni ina u <sub>4</sub> -mu an-ni-i lu-u x [ ]
9	C <sub>rev.10</sub> ' p <sub>9</sub> '	[ÉN] <sup>⌈</sup> an <sup>⌋</sup> -ni-tú 3-šú ŠID-ma BÚR-ir 3-šú ŠID-[ma BÚR-ir]
10	C <sub>rev.11</sub> ' M <sub>i4'.5</sub> ' O <sub>rev.0</sub> ' p <sub>10</sub> '	[É]N mi-nu-ú an-nu-ú-a-ma <sup>⌈</sup> ki-a <sup>⌋</sup> -am ep-še-ku mi-nu-ú an-nu-ú-a-a-ma / ki-a-am ep-še-ku [ ] [É]N <sup>⌈</sup> mi-nu-ú an <sup>⌋</sup> -[ ]
11	C <sub>rev.12</sub> ' O <sub>rev.1</sub> '	[m]i-nu-ú ħi-ṭi-ti-ma ki-a-a[m ] [ ] ħi-ṭa-te [ ]
12	C <sub>rev.13</sub> ' O <sub>rev.2</sub> '	GU <sub>4</sub> a-na-ku-ma šam-mu a-ku-l[u ul i-dī] [GU <sub>4</sub> ] <sup>⌈</sup> a <sup>⌋</sup> -na-ku-ma [ ]
13	C <sub>rev.14</sub> ' O <sub>rev.3</sub> '	UDU.NÍTA a-na-ku-ma pi-šêr-ti ap-š[u-ru ul i-dī] [UDU.NÍTA] a-na-ku-ma p[i- ]
14	C <sub>rev.15</sub> ' O <sub>rev.4</sub> '	<sup>⌈</sup> A.MEŠ <sup>⌋</sup> [ÍD] <sup>⌈</sup> a-na <sup>⌋</sup> -ku-ma KI DU-ku [ul i-dī] [A.M]EŠ ÍD a-na-ku-[ma ]
15	C <sub>rev.16</sub> ' O <sub>rev.5</sub> '	[ ] x [ ] [ <sup>Ĝi</sup> ] <sup>š</sup> MÁ a-na-ku-[ma ]
16	B <sub>rev.ii1</sub> O <sub>rev.6</sub> '	ħi-ṭa ša e-pu-šu u[l i-dī] ħi-ṭi [ ]
17	B <sub>rev.ii2</sub> O <sub>rev.7</sub> '	ár-ni ša ú-gal-li-lu u[l i-dī] ár-ni [ ]
18	B <sub>rev.ii3</sub> O <sub>rev.8'-9</sub> '	an-zil-la DIĠIR.MU u <sup>d</sup> XV.MU šá x [ ] / a-tam-ma-ru ú-kab-bi-su [ ] [a]n-zil-lu <sub>4</sub> DIĠIR.[ ] / [ <sup>i?</sup> ]-tam-ma-ru [ ]

19	B <sub>rev.ii4</sub>	<i>im-mer-tum ina</i> EDIN šá šu-lu-x [ ]	
	O <sub>rev.10'</sub>	[i]m-mer-[tum	
20	B <sub>rev.ii5</sub>	<i>be-el-šá i-mur-ši-ma</i> ha-[ ]	
	O <sub>rev.11'</sub>	[bēl ša] i-[ ]	
21	B <sub>rev.ii6</sub>	<i>ana-ku ina</i> É áš-ba-ku ak- <sup>⌈</sup> x x <sup>⌋</sup> [ ]	
	O <sub>rev.12'</sub>	[ ]	
22	B <sub>rev.ii7</sub>	<i>na-za-qu di-</i> <sup>2</sup> -[u	
23	B <sub>rev.ii8</sub>	ÌR u GÉME ba-[ ]	
24	B <sub>rev.ii9</sub>	<i>a-a-ú-tu la</i> [ ]	
25	B <sub>rev.ii10</sub>	<i>ù ši-i qi</i> [r-	
26	B <sub>rev.ii11</sub>	<sup>⌈</sup> x x <sup>⌋</sup> [ ] x [ ]	
27	B <sub>rev.ii12</sub>	[x x x-b]u-li tu-šar-šá [ ]	
28	B <sub>rev.ii13</sub>	[x x x i]-ša GURUN tu-šá-áš-š[i	
29	B <sub>rev.ii14</sub>	[x x du-u]š-šá-a t[u]-šá-áš-ši GURUN	
30	B <sub>rev.ii15</sub>	[x x x] x x [x x] x GIG ta-ni-ḫi	
31	B <sub>rev.ii16</sub>	[ ]-mi i-li-ia	
32	B <sub>rev.ii17</sub>	[ ] <sup>⌈</sup> x x x <sup>⌋</sup>	

## Section C

1	F <sub>rev.1'</sub>	[ ] x x [ ]	
	J <sub>rev.iv1'</sub>	[ u]l ig x [ ] / x x [ ]	
2	F <sub>rev.2'</sub>	[ ] x <sup>⌈</sup> šá <sup>⌋</sup> -ti šá n[u <sup>2</sup>	
	J <sub>rev.iv2'</sub>	[ ] šá-nu-ú KI x [ ]	
3	F <sub>rev.3'</sub>	[ ] x-am-ma ina tam-la-ki x [ ]	
	J <sub>rev.iv3'</sub>	[ tam]-la-ki ši-mi x [ ]	
4	F <sub>rev.4'</sub>	[anāku] <sup>⌈</sup> NENNI A <sup>⌋</sup> NENNI šá DIGIR-šú NENNI	
	J	<sup>d</sup> XV-[šú NENNI-tu]	
		Ø	

5	F J <sub>rev.iv4'</sub>	Ø [                      ] x un-ni- <sup>┐</sup> ni <sup>┐</sup> -ia <sup>┐</sup> li <sup>┐</sup> -[qí rēma šuk]-na
6	F <sub>rev.5'</sub> J <sub>rev.iv5'</sub>	[DI]ĜIR.MU <sup>┐</sup> ul <sup>┐</sup> i-di še-ret-ka [našâku] [                      še-re]t-ka {na} na-šá-[ku]
7	F <sub>rev.6'</sub> J <sub>rev.iv6'</sub>	ul i-di gíl-la-ti ħi-ṭi-it-ka e[n-de-ku] [                      ] ħi-ṭi-it-ka em-d[e-ku]
8	F <sub>rev.7'</sub> J <sub>rev.iv7'</sub>	ta-šu-ša-am-ma be-lí ul ip-pa-šir qí-[bit-ka] [                      i]p-pa-šir qí-b[it-ka]
9	F <sub>rev.8'</sub> J <sub>rev.iv8'</sub>	mar-ša tuk-ka-ka ta-at-ta-di UGU-[ia] [                      ta-a]t-ta-di UGU <sup>?</sup> -[ia]
10	F <sub>rev.9'</sub> J <sub>rev.iv9'</sub>	[t]i-me-dan- <sup>┐</sup> ni-ma be <sup>┐</sup> -lí at-ta-ši rid-du-ut-[ka] [                      a]t-ta-ši rid-du-u[t-k]a
11	F <sub>rev.10'</sub> J <sub>rev.iv10'</sub>	[u]l áš-ši [x x s]u/l]u-uk gíl-la-ti ħi-ṭi-[tu <sub>4</sub> ] [                      g]íl-la-tu ħi-ṭi-tu <sub>4</sub>
12	F <sub>rev.11'</sub> J <sub>rev.iv11'</sub>	[gu-l]ul-ti [e-pu-u]š a-na-ku ul ħa-as-sa-[ku] [                      a-na]-ku ul ħa-sa-ku
13	F <sub>rev.12'</sub> J <sub>rev.iv12'</sub>	[                      ] x [                      ]- <sup>┐</sup> e ap <sup>┐</sup> -ta-làḫ DIĜIR-ut-[ka] [                      ]-e ap-ta-làḫ DIĜIR-ut-ka
14	F <sub>rev.13'</sub> J <sub>rev.iv13'</sub>	[                      ú-t]ab-bi-ba SU-[ka] [                      ] x ú-ta-bi-ib-ba SU-ka
15	F <sub>rev.14'</sub> J <sub>rev.iv14'</sub>	[                      ]-ka-ka áš-ku[n] [                      -k]a-ka áš-kun
16	J <sub>rev.iv15'</sub>	[                      ] x ri-kiš tak- <sup>┐</sup> li <sup>┐</sup> -me
17	J <sub>rev.iv16'</sub>	[                      ]-nu-uk-ka
18	J <sub>rev.iv17'</sub>	[                      ] x ri-iš [(x)]
19	J <sub>rev.iv18'</sub>	[                      ] x

*Traduction*<sup>50</sup>

## Section A

- 1 Incantation<sup>51</sup> : Ea, Šamaš et Marduk, quels sont mes péchés ?  
 2 Un tabou m'a enserré, un mal m'a emprisonné.  
 3 Mon père m'a engendré, (ma) mère m'a mis au monde.  
 4 Ils ont élaboré des plans. Moi, comme un serpent, j'ai(?) rampé.  
 5 Je me suis extrait du milieu de l'obscurité, Šamaš, je t'ai vu.  
 6 Un vent mauvais a dispersé mes membres(?).  
 7 Un orage violent a tordu (ma) tête.  
 8 Comme un oiseau, mes ailes sont rognées.  
 9 Il a arraché mes plumes, je ne peux plus voler.  
 10 La paralysie a saisi mes bras.  
 11 L'impotence est tombée sur mes genoux.  
 12 Je gémis comme une colombe de nuit et de jour.  
 13 Je suis enfiévré et pleure amèrement.  
 14 Une larme s'est répandue dans mes yeux.  
 15 Šamaš, en ta présence (seule) se trouve l'apaisement.  
 16 Défais, éloigne les péchés du père et de la mère !  
 17 Sors *māmītu* ! Chasse(-la), Ea, roi de l'Apsû !  
 18 [Et] Asalluḫi, seigneur de l'exorcisme !  
 19 Que mon péché s'éloigne de 3600 lieues ! Qu'il disparaisse au loin !  
 20 Que le fleuve m'accueille ! Qu'il (le) fasse descendre en son sein !  
 21 Ea, Šamaš et Marduk, venez à mon aide !  
 22 Que je devienne propre en votre lieu ! Pur à nouveau devant vous !
- 
- 23 Incantation : Mon dieu, je ne savais pas ! Ta punition est sévère !  
 24 Ai-je prononcé à la légère un serment solennel sur toi ?  
 25 Ai-je méprisé tes ordonnances ? Suis-je allé trop loin ?  
 26 Ai-je détruit ton œuvre dans (ma) détresse ?  
 27 Ai-je outrepassé ta limite ?  
 28 *A, i, m* : Je ne savais pas, trop ... [  
*L* : [...] et à mon dieu, à [ma déesse].  
 29 Mes péchés sont nombreux ! Tout ce que j'ai fait, je ne (le) sais pas !  
 30 Mon dieu, efface, dénoue, défais le nœud de ton cœur !  
 31 Néglige mes fautes ! Accepte mes prières !  
 32 Transforme mes crimes en bonnes actions !

<sup>50</sup> Cette traduction a fait l'objet d'un séminaire à Zurich en 2006-07. Je remercie les participants (Mitchell Bornstein, Walter Burkert, Peter Frei, Helen Kleiner, Dieter Koch, Leopold Kohn et Christoph Uehlinger) pour leurs suggestions.

<sup>51</sup> Pour la traduction de ÉN, voir p. 9 et 109.

- 33 Dure est ta main, j'ai expérimenté ta punition.  
 34 Que celui qui ne craint pas son dieu et sa déesse voie en moi un exemple !  
 35 Mon dieu, paix ! Ma déesse, bienveillance !  
 36 Vers la supplication de mes mains levées, vers moi, tournez vos visages !  
 37 Que votre cœur furieux s'apaise envers moi !  
 38 Que votre humeur se rassérène à mon égard ! Faites la paix avec moi !  
 39 Je porterai fièrement vos louanges sans rien oublier parmi les gens !  
 39' Formule incantatoire: Si un homme est assailli de soucis, c'est pour retourner le cœur noué de son dieu.

(-----)

- 40 Incantation : Mon dieu, mon seigneur, qui a créé mon nom,  
 41 Qui protège mon souffle de vie, qui me procure une descendance.  
 42 Mon dieu furieux, que ton cœur s'apaise envers moi !  
 43 Ma déesse en colère, fais la paix avec moi !

(-----)

- 44 Qui connaît, mon dieu, ta demeure ?  
 45 Ton emplacement élevé, ta chapelle, jamais je ne l'ai vue !  
 46 Je suis constamment dans les ténèbres ; mon dieu, où es-tu ?  
 47 Tourne vers moi ta nuque que tu avais détournée de moi avec colère !  
 48 Tourne ta face vers le pur repas des dieux, l'huile fine !  
 49 Que tes lèvres reçoivent le (mets) délicieux ! Ordonne ! Que je sois prospère !  
 50 De ta bouche pure ! Ordonne ! Que je vive !  
 51 Libère-moi du bras du mal ! Je veux être sauvé avec toi !  
 52 Fixe pour moi un destin de vie !  
 53 Allonge mes jours ! Fais-moi don de la vie !

- 
- 54 Formule incantatoire pour retourner le cœur noué du dieu.
- 

- 55 Tu es mon dieu, le pur, le créateur de la totalité des peuples.  
 56 Je suis estropié, mon "assombrissement" est profond.  
 57 Que la terre, celle qui accueille, emmène mon "assombrissement" dans l'Apsû !  
 58 Que ceux qui ne sont pas droits reçoivent mon "assombrissement" !  
 59 [Que ceux qui sont droits] me reçoivent !  
 60 [Que ceux qui ont été mis droits] se substituent à moi !  
 61 Que celui qui n'a pas de crainte [tire] mon péché ! [(Qu'il le prenne)] devant toi !

- 62 Pour (entendre) ta décision, je me suis prosterné à tes pieds/devant  
toi !
- 63 Que je réussisse ! Que je sois guéri ! [Je chanterai] ta louange !
- 
- 64 Formule incantatoire pour retourner le cœur noué du dieu.  
65-70 (Partie rituelle)<sup>52</sup>
- 
- 71 [Incantation :] Mon dieu, qu'ai-je fait ? (Mon) dieu, [mon] seigneur,  
[ditto] ?
- 72 [Ištar,] ma [maîtresse], ditto ?
- 73 Mon dieu, celui qui m'a engendré, dit[to] ?
- 74 [Ištar, celle qui m'a engendré, ditto] ?
- 75 [ ] mon ..., ditto ?
- 76 Le marchand [ditto] ?
- 77 [L'adjoint à la balance], celui qui saisit la balance ... [..., ditto] ?
- 78 [Moi qui suis son esclave] domestique, qu'ai-je fait ?
- 79 [(Moi) qui suis] son [esclave], ditto ?
- 80 Je n'ai pas retenu le bœuf pour lui dans l'étable.
- 81 Je n'ai pas retenu les moutons pour lui dans l'enclos.
- 82 Je n'ai pas retenu les richesses pour lui que je possède.
- 83 Le pain que j'ai trouvé, je ne l'ai pas mangé par moi-même.
- 84 L'eau que j'ai trouvée, je ne l'ai pas bue par moi-même.
- 85 Comme quelqu'un qui a mangé seul le pain qu'il a trouvé, où  
m'as-tu envoyé ?
- 86 Comme quelqu'un qui a bu seul l'eau qu'il a trouvée, où m'as-tu  
envoyé ?
- 87 Comme quelqu'un qui a prononcé avec légèreté le lourd serment sur  
son dieu, où m'as-tu envoyé ?
- 88 Mon dieu, tu as emporté(?) l'épouse ! Tu as emporté(?) l'enfant !
- 89 Mon dieu, reçois ma prière à main levée (prononcée) dans la désolation !
- 90 *L, o* : Comme l'eau du fleuve, je ne sais pas où je vais !  
*h* : Comme l'eau, je ne sais pas où je vais !  
*B* : Comme l'eau du fleuve, son pourtour, je ne (le) connais pas !
- 91 Comme un bateau, je ne sais pas quel quai approche !
- 92 Je suis tombé, relève-moi ! J'ai glissé, saisis ma main !
- 93 Mon dieu, je suis tombé, relève-moi ! J'ai glissé, saisis ma main !
- 94 Dans les eaux mortes, sois la rame !
- 95 Dans les eaux profondes, sois la barre !

<sup>52</sup> Pour les parties rituelles des diġiršadaba, voir chap. VI.



96 Ne me livre pas au jour mauvais !  
 97 Ne me renvoie pas au jour de tempête !  
 98 Le pain que j'ai trouvé, je l'ai mangé dans la désolation.  
 99 L'eau que j'ai trouvée, je l'ai bue dans la désolation.  
 100 Comme celui qui descend dans le marais, je suis tombé dans la boue.  
 101 Toi qui regardes, regarde-moi de façon légitime !  
 102 Comme un borbier, tu m'as rempli de larmes, relève ma tête !  
 103 Toi qui regardes, regarde-moi de façon légitime !  
 104 *B, L* : Tu regardes un homme et cet homme vit.  
     *h* : Là où tu regardes, cet homme vit.  
 105 Toi qui regardes, regarde-moi de façon légitime !  
 106 Par ton regard, cet homme vit.  
 107 Toi qui regardes, regarde-moi de façon légitime !  
 108 Vers moi, que le cœur de mon dieu revienne en son lieu !  
 108' Mon dieu, que ton cœur s'apaise ! Que(?) [ton] humeur "nouée" [se tempère !(?)]

---

109 Incantation : Mon dieu très grand, qui donne la vie en cadeau,  
 110 Qui termine les procès, qui ne change pas ses ordres :  
 111 Je te ..., mon dieu. Je suis debout devant toi.  
     Je te cherche, mon dieu. [Je me suis prosterné(?)] à tes pieds.  
 112 Prends mes prières ! Défais ma dette !  
 113 Dénoue mes serments ! Arrache la répétition de mon mal ! Eloigne  
     ma maladie !  
 114 Chasse de mon corps la maladie de tous les péchés possibles !  
 115 Le péché de mon père, de mon grand-père, de ma mère, de ma  
     grand-mère,  
 116 Le péché de mon grand frère, de ma grande sœur,  
 117 Le péché de ma famille, de mes parents, de mon clan,  
 118 Qui sont venus sur moi à cause de la fureur (et) de la colère de mon  
     dieu et de ma déesse.  
 119 À présent, je brûle leurs statuettes devant vos grandes divinités.  
 119' Défaites mon péché et je chanterai vos louanges !  
 120 Défaites ma dette ! Accordez-moi (votre) paix !

---

121 [Incantation :] *Šigû* ! Péché, transgression, faute.  
 122 J'ai négligé mon dieu, j'ai méprisé ma déesse, j'ai commis des  
     transgressions.  
 123 [Tous] mes péchés, toutes mes fautes, toutes mes transgressions,  
 124 J'ai affirmé, puis j'ai renié ; j'ai promis, puis je n'ai pas donné.  
 125 J'ai fait des choses inappropriées.  
     J'ai dit des choses insincères.

- 126 J'ai répété [ce qui ne doit pas être dit] ; ce qui n'est pas sincère est  
posé dans ma bouche.
- 127 [Sans sa]voir ; je suis allé trop loin !
- 128 [ ] j'ai/il a fait sortir. Délivre-moi, mon dieu !
- 129 [Que mes transgressions] soient dénouées de moi ! Transforme mes  
crimes en bonne action !
- 130 [ ] tu décides(?)
- 131 [ ] celui qui a commis une faute, sauve(-le) entière-  
ment !
- 132 Qui est celui qui n'a pas commis de faute contre son dieu ?
- 133 Lequel est celui qui a toujours respecté les ordonnances ?
- 134 L'humanité aussi nombreuse qu'elle soit est coupable de péché.
- 135 Moi, ton esclave, j'ai commis toutes les fautes !
- 136 Je me suis tenu devant toi, mais j'ai constamment recherché  
l'injustice.
- 137 J'ai dit des mensonges. Puisses-tu(?) défaire mon péché !
- 138 J'ai dit des choses incorrectes. Tu en connais sûrement la totalité !
- 139 J'ai mangé l'interdit du dieu qui m'a créé.
- 140 J'ai piétiné le tabou. J'ai constamment fait le mal.
- 141 J'ai levé les yeux sur tes possessions abondantes.
- (-----)
- 142 Ma convoitise s'est portée vers ton argent si précieux.
- 143 J'ai levé ma main. J'ai touché ce qui ne doit pas être touché.
- 144 Je suis entré dans (ton) temple dans un état d'impureté.
- 145 J'ai commis constamment la/ta grave abomination.
- 146 J'ai transgressé tes limites d'une façon qui t'a déplu.
- 147 Dans la colère de mon cœur, j'ai maudit ta divinité.
- 148 Moi, j'ai constamment fait tous les péchés possibles.
- 149 J'ai constamment fait selon ma (seule) volonté. Je suis tombé dans  
l'erreur.
- 150 Mon dieu, ça suffit ! Que ton cœur s'apaise envers moi !
- 151 Que ma déesse qui est en colère contre moi s'apaise entièrement !
- 152 Défaïs le nœud de ton cœur que tu as serré !
- 153 Que ton cœur qui a délibéré se réconcilie avec moi !
- 154 Bien que mes péchés soient nombreux, défais ma dette !
- 155 Bien que mes transgressions soient sept, que ton cœur s'apaise en-  
vers moi !
- 156 Bien que mes fautes soient nombreuses, aie grande pitié ! Puri-  
fie-moi !
- 157 Mon dieu, je suis épuisé : Prends ma main !
- 158 [ ] sur le sol et redresse ma tête !
- 159 [ ] mon seigneur, enlève ... de ma gorge !
- 160 [Enlève de] mon corps désespoir et agitation !

- 161 [ ] ... j'anéantis/il anéantit, .. [ ]  
 162 [ ] ... [ ]  
 163 [ ] mes .. [ ] dans [leur] totalité.  
 164 [ ] qu'ils soulèvent [ ] !  
 165 [ ] qu'il [me] purifie !  
 166 [ ] que [ ] l'acquisition.
- 
- 167 [ ] ... [ ]  
 168 [ ] ... [ ]  
 169 [ ] ... [ ]  
 170 [ ] Je veux apporter ... [ ] !  
 171 [ ] Je veux apporter [ ] !  
 172 [ ] ... [ ] dans lequel je suis entré. Je veux offrir (ma) vie !  
 173 Que le jour jubile [à cause] du berger des peuples !  
 174 [Je veux] te [chanter] ! Je veux glorifier ta divinité !  
 175 Je chanterai ta louange [aux peuples] nombreux !
- 
- 175' Incantation : Mon dieu, je ne savais pas ! Ta punition est sévère !

## Section B

- 1 [ ] .. différent/étrange.  
 2 Je suis un bœuf, je ne sais pas l'herbe que je mange.  
 3 Je suis un mouton, je ne sais pas le rite de délivrance où je suis la victime.  
 4 Je suis l'eau du fleuve, je ne sais pas où je vais.  
 5 Je suis un bateau, je ne sais pas à quel quai j'accoste.  
 6 L'humanité : sur sa tête, (comme) ses cheveux, ses péchés, [ses fautes, ses transgressions] sont nombreux.  
 7 J'ai piétiné mes péchés, mes fautes, mes transgressions qui sont entassés [comme un tas d'ordures].  
 8 En ce jour, qu'ils soient défaits de moi ! Qu'ils soient dénoués de moi !
- 
- 9 Tu prononces 3 fois cette [incantation] et (le mal) sera défait.
- 
- 10 Incantation : Quels sont mes péchés pour que je sois traité ainsi ?  
 11 Quel est ma faute pour que je sois [ ] ?  
 12 Je suis un bœuf, je ne sais pas l'herbe que je mange.  
 13 Je suis un mouton, je ne sais pas le rite de délivrance où je suis la victime.  
 14 Je suis l'eau du fleuve, je ne sais pas où je vais.

- 15 Je suis un bateau, je ne sais pas à quel quai j'accoste.  
 16 [Je ne connais] pas la faute que j'ai faite.  
 17 [Je ne connais] pas le péché que j'ai commis.  
 18 Le tabou de mon dieu et de ma déesse que .. [ ] j'ai vu constamment et que j'ai piétiné.  
 19 La brebis dans la steppe que .. [ ] faire naître(?).  
 20 Son maître l'a vue et .. [ ]  
 21 Moi, dans la maison que j'habite ... [ ]  
 22 Angoisse, folie [ ]  
 23 L'esclave et la servante .. [ ]  
 24 Lesquels ... [ ]  
 25 Et elle ... [ ]  
 26 ... [ ]  
 27 [ ] ... tu transmets ...  
 28 Tu as fait porter des fruits à l'arbre [ ]  
 29 Tu as fait porter des fruits au luxuriant [ ]  
 30 [ ] maladie, peine.  
 31 [ ] ... de mon dieu.  
 32 [ ] ...

## Section C

- 1 [ ] ne pas ... [ ] ... [ ]  
 2 [ ] ... que(?) ... [ ]  
 3 [ ] ... dans le conseil réciproque. Ecoute ... [ ] ... !  
 4 [Moi] je suis un tel, fils d'un tel, dont le dieu est un tel, dont la déesse [est une telle.]  
 5 Accepte mes prières ! Accorde-moi (ta) miséricorde !
- 
- 6 Mon dieu, je ne savais pas. Je supporte ta punition.  
 7 Je ne connais pas (mes) transgressions. Je suis chargé de ta condamnation.  
 8 Mon seigneur, tu t'es attristé à cause de moi. Ta sentence n'a pas été défaite.  
 9 Tu as jeté sur moi ton avertissement funeste.  
 10 Tu me (l)'as imposé, mon seigneur, j'en supporte les conséquences.  
 11 Je n'ai pas supporté le [ ] ... de la transgression, de la faute.  
 12 Les hostilités que j'ai faites, je n'en ai pas conscience.  
 13 [ ] .. [ ] .. j'ai craint ta divinité  
 14 [ ] ... j'ai purifié ton corps.  
 15 [ ] j'ai établi ton .. [ ]

16	[	]	... les préparatifs du sacrifice.
17	[	]	ton ...
18	[	]	... [ ]
19	[	]	..

#### Commentaire par lignes

##### Section A

1. L'incipit de la prière *Ea Šamaš u Marduk mīnū annīma* "Ea, Šamaš et Marduk (ou Asalluḫi), quel est mon péché ?" est mentionné à la fin de la tablette rituelle de *Bīt rimki* (BBR no. 26 v 78-79 // SpTU II no. 12 iii 44-44a). C'est la première prière que récite le roi à sa sortie de la dernière "maison de bain" devant l'arrangement rituel du milieu destiné à Šamaš.<sup>53</sup> Cette prière n'apparaît que dans la version standard assyrienne des diġiršadaba. Elle est totalement absente des versions sumériennes et bilingues (Lambert 1974, 268). Elle a été traduite par von Soden 1972, 338-339, Seux 1976, 199-201 et Hecker 1989, 775sq.

Pour les différents sens du terme *arnum*, voir p. 315sq.

2. NĠĠ.GIG (*ikkibu*) est traduit habituellement par "tabou, abomination" mais le sens recouvre aussi l'idée de "limite infranchissable" et de "chose intouchable, repoussante" cf. Geller 1990, 105-117 et Cavigneaux/Al-Rawi 1995, 35sq. ad MA 30-32. Il a dans ce passage un sens négatif parallèle à <sup>m</sup>HUL : *lemuttum* "mal, méchanceté" (Geller 1990, 108). Pour les différences de sens des termes nĠĠ-gig, azag et anzil, voir Geller 1990, 111sq. n. 31. Le verbe *maḥāru* "recevoir, accueillir, accepter" construit avec le suffixe 1<sup>ère</sup> sing. accusatif prend le sens de "rencontrer, s'imposer, prendre possession" (CAD M/1, 62 ad d). Le sujet est dans ce cas un abstrait, comme le mal ou l'agitation : *diliptu mahratanni* "l'agitation a pris possession de moi" (BE 17, 43:6).

Le parallèle avec *pādu* "enfermer, enchaîner, rendre captif" confirme la signification involontaire de ce "recevoir". Le verbe *pādu* est préféré à *ḫiātu* "surveiller, prendre soin" (CAD H 159b (1) par Lambert 1974, 294 ad 2 et von Soden AHW 808 (*pādu* G 2) c) car il peut être employé avec *lemnu* comme sujet et parce qu'il est parallèle à *saqālu* "emporter, enlever" dans STT 215 ii 25-26 et dupl.

3-4. Le verbe *kapādu* "planifier, comploter ; prendre soin" a un sens négatif lorsqu'il est employé avec *lemuttum* (*libbašunu ikpud lemuttum* "leur cœur complotait le mal" (Streck Asb. 12 i 119), mais peut avoir un sens neutre : *ēma akappudu lu[kšud]* "Je veux atteindre ce que je planifie !" (Šuilla à Nabû 3:13)<sup>54</sup>. A la forme Gt, il a même un sens positif *ana būli kitpad* "Prend soin du bétail !" (BWL 108:14). *iktapdū* (G parfait 3<sup>ème</sup> pl.) est classé par von Soden AHW 441b (*kapādu* G 4) c) sous la rubrique "(Böses) planen" alors même qu'il adoptait le sens neutre de ce même verbe dans SAHG (Falkenstein/vonSoden 1953, 338). *kapādu* peut avoir comme sujet pluriel soit les parents, soit les dieux. La mention du père et de la mère à la ligne 3 ne semble pas faire allusion aux fautes héritées (qu'on trouve avec une connotation rituelle aux l.16 et l.115-117), mais évoque soit le simple fait que l'orant est né de parents humains (Lambert 1974, 294), soit que la naissance dépend de l'assistance des dieux Ea, Šamaš et Marduk(/Asalluḫi) (Stol 2000, passim). La mention du serpent est

<sup>53</sup> *riksu* "arrangement rituel" désigne précisément l'autel portatif (*paṭīru*) avec les offrandes posées, d'une part sur l'autel, d'autre part sur le sol dans des récipients (Maul 1994, 66 n. 74).

<sup>54</sup> Comparer von Soden 1953, 312 : "... und es so, wie ich es erstrebe, (auch) erreiche !" et Seux 1976, 298 : "... et que je réalise tout ce que je projette".

moins claire en raison de la cassure<sup>55</sup> : Il est possible que l'orant agisse méchamment comme un serpent (Hecker 1989, 776) ou qu'il ait l'apparence d'un serpent (*šumma izbum kīma šērim* "Si l'avorton est comme un serpent" (YOS 10 no. 56 i 38) (Stol 2000, 159sq.)), à moins que, comme dans les incantations pour la naissance, il a les mouvements ou est dans la position lovée du serpent : *lišā kīma šēri kīma MUŠ.TUR liššalila* "Qu'il sorte comme un serpent, qu'il se glisse comme un reptile !" (BAM III no. 248 iii 44) et [šà]-tūr nam-lú-lu<sup>lu</sup> muš gú gilim du<sub>11</sub>-ga : *ina šasur ništ šēra ukanninū* Sum. "(Dans) la matrice humaine, il (est) un serpent lové", Akk. "Ils (les démons) ont lové un serpent dans la matrice humaine" (CT 16 no. 23:333-334, cf. Attinger 1993, 519 n. 264).

5. La naissance est décrite du point de vue de l'enfant. Il sort (*wašū* G) de l'obscurité de la matrice et voit la lumière de Šamaš. Cette thématique est évoquée dans les incantations pour la naissance : ÉN *āšib ekletim binūt amēlū[tī]* "Incantation : habitant de l'obscurité, créature de l'humanité" (LKA no. 9 iii 16', cf. Farber 1989, 23 et 110sq.) et *arhiš littasāmma lītammār nūr<sup>d</sup> šamši* "Qu'il sorte immédiatement et voie la lumière du soleil !" (BAM III no. 248 ii 56, 69 et iv 1, cf. Lambert 1974, 294). Le terme *ekletum* décrit aussi l'obscurité de la mort (Gilg. OB VA+BM i 14'-15' (George 2003/1, 276). Dans une prière bilingue à Šamaš (Meek, BA 10/1 no. 1), on demande au dieu de défaire (*paṭāru*) le nœud (*kišru*) qui empêche la naissance (1.29-30). Il est remarquable que cette prière se termine avec une louange à Ea, Šamaš et Marduk (1.49-52).

6. Le terme *ū-re-e-a* est demeuré intraduit dans l'édition de Lambert 1974, 275. Von Soden, 1953, 338, Seux 1976, 200 et Hecker 1989, 776 comprennent *urū* "un rameau de palmier coupé" (Hh III 357, cf. Landsberger 1967, 3). L'orant se comparerait ici à un palmier dans la tempête. L'interprétation plus récente de von Soden, AHW 1435 est *ūru* "membre, jambe" au pluriel oblique (*ūrē'a*).

7. Le verbe *ut-ti-ik/q* provient de *etēqu* B "courber, couper, casser" d'après CAD E 395b, mais de *atāku* "tordre, courber" d'après AHW 86. Landsberger 1967, 12sq. n. 32 argumente en faveur du CAD. Dans tous les cas le sens est certainement "courber la tête".

10-11. Ces deux lignes sont identiques à *Ludlul* II 77-78. La ligne *Ludlul* II 79 ajoute en parallèle : *mašāma namušīšā šēpā'a* "Mes pieds (autrefois) agiles sont oubliés" (von Soden 1990, 124). *mungu* "raideur, paralysie" désigne une maladie dans les textes médicaux (*mungu* : *muššu* 11N-T 4:1, cf. Civil 1974, 336). Le roi Esarhaddon en était frappé comme en témoigne l'oracle prononcé par Ištar d'Arbèles 4R<sup>2</sup> 61 i 24'-27' (Parpola 1997, 5) : *lā tapallaḥ, attā ina libbi mu-gi, anāku ina libbi ū'a, atabbi uššab* "Ne crains rien ! Toi, tu as dans le cœur la paralysie ; moi, au cœur des plaintes, je me lèverai puis m'assiérai". La maladie *mungu* est souvent suivie de *lu'tu*. Pour von Soden, AHW 565a et CAD L 256sq. *lu'tu* dérive du verbe *lu'ū* "salir, souiller, profaner". Il traduit *lu'tu* par "salissure (une maladie de la peau)", alors que CAD L 256sq. le comprend comme une "dégénérescence", une "infirmité". Le patient peut "avoir" (*išū, kullu, rašū*) ou "être plein" (*malū*) de *mungu* et de *lu'tu*, mais ces maladies peuvent aussi "saisir" (*šabātu*) l'homme. Elles peuvent être provoquées par la sorcellerie, les démons ou les péchés (BAM III no. 205:7 ; Biggs, Sziga 69:9 ; ibid. 53:11 ; KAR no. 80 rev. 29 ; Maqlū I 102 et passim).

13-14. On trouve le même parallèle *nangulu* // *nanḫuzu* dans la prière à Marduk no. 1:130-131 (Lambert 1959-60, 58) : *kabtassu nangulatma uḫtammaṭka, nanḫuz dimta kīma imbari ušaznin* "Son humeur est en fièvre, il te calcine. Les larmes se répan-

<sup>55</sup> Von Soden 1953, 338, Seux 1976, 200 et Hecker 1989, 776 lisent *na-[kar-š]u-nu*. Hecker traduit la ligne 4 : "Sie machten Pläne, doch ich war wie eine Schlange ih[r Feind]". Mais cette restitution est très incertaine.

dent ; il (les) laisse pleuvoir comme (d')un nuage". Le verbe *nangulu* "être en fièvre, embrasé" s'emploie métaphoriquement dans les lamentations et, fréquemment, juste avant ou en même temps que l'acte de pleurer : *ētapla šēlebumma ibakki šarpiš, nangul libbašu mali dimta* "Il répondit, le renard, en pleurant amèrement, son cœur est enfiévré, il est rempli de larmes" (VAT 13836 rev.12, cf. Lambert 1960, 194). Le verbe *nanhuzu* (de *aḥāzu* "prendre, saisir") prend à la forme N le sens de "se propager, se répandre (du feu, des larmes)" (Lambert 1959-60, 58, note 131, AHw 19b et CAD N/1, 132sq.).

19-20. Ces lignes décrivent un rituel d'immersion purificatrice dans le fleuve qu'on trouve aussi dans la prière à Sîn reprise dans les diġiršadaba version standard assyrienne l.55-63. Les péchés du patient sont transférés sur une statuette qui devient le véhicule du mal. La statuette qui fonctionne comme substitut du patient est ensuite jetée dans le fleuve. Le patient doit également se purifier dans les eaux du fleuve (cf. comparer lignes 16-17 de K 254 (IVR<sup>2</sup> 59 no. 2) + K 3369 (+ dupl. LKA no. 29k). Ceci n'est pas dit explicitement dans la prière, mais le rituel est décrit en détail, par ex. dans le Namburbi universel : Le patient doit s'immerger trois fois en regardant le fleuve en aval, puis trois fois en regardant le fleuve en amont, et prononcer une formule typique (Maul 1994, 488:63-64). Dans Atra-ḥasīs II iii 4sq., Atra-ḥasīs jette des offrandes et un message dans le fleuve pour convaincre Ea de lui envoyer un rêve : *ištu išpura miṭirtum, ana pūt nāri ittašab ibakki, ana pūt <nāri> x (x) x-ma amēlu, ana apsi ittarad gimlassu* "Après qu'il eut envoyé (le message) dans le canal, il s'assit en face du fleuve en pleurant, en face <du fleuve> l'homme ..., sa demande de faveur descendit vers l'Apsû" (Atra-ḥasīs II iii 70-73). Ea répond en envoyant ses deux *laḥmu* (Wiggermann 1992, 164-166) et son ministre Ušumu. Les premiers reconnaissent la bonne réception des offrandes d'Atra-ḥasīs (IM 124473 rev. 92-94, cf. George/al-Rawi 1996, 182) alors qu'Ušumu décrit la situation du pays et des gens (IM 124473 rev. 78 et 102, cf. George/al-Rawi 1996, 182). Il n'est pas mentionné explicitement que ces personnages apparaissent dans un rêve mais le contexte le suggère (Butler 1998, 228sq.).

21. Cette demande typique adressée à la trilogie divine est attestée dans de nombreux rituels : Namburbi (Maul 1994, 288:23'sq., 405:33 et 489:70 ; KAR no. 28:3'), Maqlû VII 143, KAR no. 267 rev. 3 et 22 (KA.INIM.MA *ḥa-a-a-at-ti* GIDIM ZI-*ḥi* "Formule incantatoire pour enlever une attaque de panique due à un fantôme"). Dans le rituel contre les mauvais rêves *ADRC* iv 25 (Butler 1998, 285), on demande avec la même formule l'aide des dieux personnels (cf. p. 284sq.).

22. Comme l'indique cette ligne, cette première prière concerne bien la purification du patient par immersion dans le fleuve. Deux verbes de sens identique sont employés : *ebēbu* "nettoyer, purifier, lustrer" et *zakû* "être pur, propre, clair"<sup>56</sup>.

23. L'incipit de la prière *ilī ul īdi šēretka dannat* "Mon dieu, je ne savais pas ! Ta punition est sévère !" est mentionné dans la tablette rituelle de *Bīt rimki* (BBR no. 26 v 81 // SpTU no. 12 iii 44b // PBS 1/1 no. 13 rev. 13). Cette prière s'adresse au dieu personnel anonyme. Comme la précédente, elle n'existe que dans la version standard assyrienne des diġiršadaba. Elle est absente des versions sumériennes et bilingues (Lambert 1974, 268).

<sup>56</sup> Ces deux verbes n'ont pas les mêmes correspondances sumériennes : le verbe *ebēbu* dans les listes lexicales est équivalent à *dadag*, *zalag*, *sikil*, *šen*, *tam(-tam)-ma*, *ḥād/ḥūd*, *rà/a-rà*. Tous sauf *sikil* sont des lectures de UD(.UD). Le verbe *zakû* équivaut principalement à *dán* (ĜÁxME-EN), *dān* (ĜÁxKÍD), *dan<sub>4</sub>* (ĜÁxKÁR) et *dan<sub>6</sub>* (UŠxKÍD). Il s'emploie dans des contextes concrets (clarifier l'eau, cf. ASKT p. 126sq. 25) ou abstraits (clarifier un procès, cf. Ai VII i 45 (MSL 1, 94)).

Cette prière a été traduite par von Soden 1972, 352sq., Seux 1976, 203sq. et Hecker 1989, 777.

Pour le terme *šērtu* “faute, crime” mais aussi “condamnation, punition” voir p. 315. 24-28. Ces lignes commencent toutes par une 1<sup>ère</sup> pers., et tous les verbes sauf *allik* (l.25) sont à la forme G parfait (cf. comm. l.25). Au lieu d’une confession, il s’agirait plutôt d’une série de questions pour identifier la faute.

24. La prestation inconsidérée d’un serment divin peut aboutir, si le serment n’est pas respecté, à la *māmītu* (parjure). On trouve cet aveu plusieurs fois dans les diğiršadaba (version standard assyrienne l.87 et version bilingue me-e dīm-me-er-mu a-na-ām mu-ni-ī[b-ak] l.12) et aussi une fois dans *Ludlul* II 21-22 : *ana ša imhū bēšū imšū, nīš ilišū kabti qalliš izkur, anāku amšal* “Je suis comparable à celui qui se comporte comme un fou, qui oublie son maître, qui prononce légèrement le lourd serment de son dieu”. A propos de MU : *nīšū*, voir Mayer 2005, 56.

25. Le terme *magal* “très, beaucoup” est répété aux lignes 27 et 28 de cette prière. Avec *alākum*, il est attesté à la ligne 127 de la prière *šigū arnum gillatu hiṭtu* “*Šigū !* Péché, transgression, faute”. Comme le souligne Lambert (1974, 294), *allik* (l.25) pourrait être une erreur pour *allak* G présent (l.127) car on attend une forme durative. *magal* est aussi attesté l.156 avec *rēmu* “avoir pitié, avoir de la miséricorde”.

26. Le verbe *ša’āru/še’ēru* n’est pas traduit dans l’édition de Lambert 1974, 275, ni dans les traductions de von Soden 1953, 352 et de Seux 1976, 203. Les dictionnaires ne s’accordent pas sur le sens de ce verbe. Dans le CAD comme dans AHW, on trouve sous cette entrée deux autres passages problématiques d’époque récente : AfO 17, 314 D 8 : *lū ša askuppāti teštenī’ra* “Ou (les démons) qui arrachent(?) constamment les seuils” et ACh Adad 7:16 : *nārāti aḥāmiš iše’i[rā(?)]* “Les fleuves se détruisent l’un l’autre(?)”. CAD Š/2, 259 : *še’ēru* (mng. uncert.) mais l’extrait de AfO 17, 314 D 8 est cité avec la traduction “tournoyer” (aussi Lambert 1974, 294). La ligne 26 des diğiršadaba est mentionnée dans le commentaire du CAD sans traduction. AHW 1208b : *še’ēru* etwa “herausreissen, zerstören” cite les trois passages avec les sens “détruire, arracher” (√š’r “fendre, arracher, détruire” cf. HAL IV 1490b ad š’r II). Cette traduction est aussi adoptée par Hecker 1989, 777.

28. Cette ligne n’apparaît pas dans les textes G et K. Les témoins A, i et m commencent de façon identique avec *ul īdi magal* [ et L ajoute *ana ili-ia ana [ištari-ia]*. La fin de la phrase ne peut pas être complétée sans un verbe.

30. L’impératif G du verbe *pasāsu* “effacer, annuler, casser” est *pusus*. *pussa* dans les textes K et L est un ventif et *pussu* en i est sans doute un ventif en -u (George 2003/I, 441sq.). *pussi* en m fait problème mais peut s’expliquer par un phénomène de contamination avec *nussi* (impératif D de *nesū* “éloigner”) à la l.16.

Pour *kišir libbi* littér. “nœud du cœur ; rancune, ressentiment” voir p. 114 n. 83.

31. L’impératif de *mēšu* “négliger, dédaigner” est normalement *mēš* comme en A ou avec le ventif *mēša* comme en m. Les formes *mi-ši* (K) et *mi-i-ši* (L) sont soit des impératifs de *mašū* (i/i) “oublier” (Lambert 1974, 294) soit des graphies CV-CV ou CV-V-CV pour CVC (George 2003, 439). Le verbe *mēšu* (ou *mašū*) s’oppose à *leqū* “prendre, accueillir”.

32. L’orant espère que la prière aura une influence sur le dieu personnel et occasionnera un effet concret de changement. Une phrase presque similaire se trouve dans la prière IVR<sup>2</sup> no. 10 rev. 39-40 qui porte la signature ér-ša-ḥuḡ-ḡe<sub>26</sub> diğir-dū-a-bi-kām “C’est un eršaḥuḡa à n’importe quel dieu”. Cette prière a un vocabulaire et une thématique proches des diğiršadaba (Maul 1988, 240) :

še-bé-da dab-ba-mu sig<sub>5</sub>-ga-še mu-un-gi

hi-iṭ-ti aḥ-tū-u ana da-mi-iq-ti te-er

Sum. “Les crimes que j’ai commis, il les a transformés en bonne action.”

Akk. “Transforme en bonne action le crime que j’ai commis !”



34. Pour le verbe *palāhu* “craindre, respecter, honorer” voir p. 137 n. 118.

35. Les trois formes de l’impératif du verbe *salāmu* “être bienveillant, se réconcilier, faire la paix” dans les diġiršadaba sont *silim*, *silma* (avec ventif) et *silmu* (avec ventif en -u, cf. ci-dessus commentaire ad 30).

36. *nīš qātī* est la traduction littérale de šu-il-la littér. “mains levées ; élévation des mains” qui décrit un geste de prière (Mayer 1976, 7sq. ; Zgoll 2003a, 21-23 ; id. 2003c). Le terme *tēnīnu* dérivé de *utnēnu* “prier, supplier” est moins utilisé que *unnīnu* pour désigner la prière. Il provient peut-être d’une construction secondaire en analogie à *teslītu* “prière, supplication”. *tēnīnu* décrit l’acte de *nīš qātī* “pétition des mains levées”. Cette indication apparaît uniquement dans la version standard assyrienne des diġiršadaba, mais elle est un argument en faveur de l’hypothèse de Mayer (1976, 16sq.) qui considère cette version des diġiršadaba comme une sous-catégorie des šu-il-la.

37-38. Pour la paire *libbu* “cœur” / *kabattu* “foie” voir Cavigneaux 1976, 147sq. et n. 93. Les verbes *nāhu* “calmer” et *pašāru* “dénouer, défaire” sont souvent mis en parallèle dans la supplication des prières pénitentielles (Mayer 1976, 242).

39. Cavigneaux/Khalil Ismail 1990, 353sq. ont montré que le terme *dalīlu* était dans quelques cas un objet concret qu’on pouvait montrer et porter sur soi. Il est aussi attesté avec des verbes comme “parler, raconter, écouter” ce qui indique que *dalīlu* pouvait être exécuté oralement. Le verbe *šamāru* a le sens de “porter” plutôt que “chanter” et *dalīlu* a par conséquent moins le sens de “louange, gloire”, qui ne rend pas la signification de toutes les attestations, que “signe, exploits” rendu(s) public (en acte et en parole).

40. L’incipit de la prière *ilī bēlī bānū šumija* “Mon dieu, mon seigneur, celui qui a créé mon nom” est mentionné dans la tablette rituelle de *Bīt rimki* (BBR no. 26 v 81 // SpTU no. 12 iii 44b // PBS 1/1 no. 13 rev. 13). Comme les deux premières, elle n’existe que dans la version standard assyrienne des diġiršadaba. Elle est absente des versions sumériennes et bilingues (Lambert 1974, 268). Cette prière a été traduite par von Soden 1972, 353 et Seux 1976, 204sq.

41-43. Les lignes des textes L et K sont plus longues que dans les autres témoins ; elles sont écrites sur une seule ligne (41 = L 41-42 et 42 = K 42-43).

44-53. La strophe 44-53 est plus ou moins indépendante selon les textes<sup>57</sup>, ce qui indique que les lignes horizontales ne séparent pas seulement les prières entre elles, ou la prière du rituel (Maul 1994, 204), mais peuvent séparer quelquefois les strophes à l’intérieur d’une même prière.

45. Le texte K ajoute l’adjectif *šīru* “magnifique, auguste, sublime” qui se rapporte probablement à *manzazu* qu’il faut restituer dans la cassure : [                    -k]a KÙ *ši-ru ka-am<sup>2</sup>-ka ma-ti<sup>1</sup> x x x<sup>1</sup>*. *ka-am<sup>2</sup>-ka ma-ti* est une graphie fautive pour *kummaka matima* (cf. les autres témoins), plutôt que pour *kamātu* “quartier extérieur, remparts”.

46. *me<sup>1</sup>-e-eš* en A et *mi-<sup>1</sup>x<sup>1</sup>* en B est un hapax qui a reçu différentes interprétations : AHw 648 et CAD M/2, 37 analysent *mēš* comme une forme de *ajjiš/ēš* “où ?” avec un m- initial conditionné par la position du terme après la finale vocalique de *ilī*. Lambert (1974, 294) propose d’y voir un emprunt au terme sumérien *me-ēs/šē* “vers où ?” (Thomsen 1984, 77). CAD G 78b l’explique enfin par une forme impérative de *mēšu* “négliger, passer ; pardonner” comme à la l.31 et traduit : “Pardonne, mon dieu, le fait que je sois constamment assombri !” mais cette solution doit être abandonnée car elle est grammaticalement et surtout sémantiquement problématique.

<sup>57</sup> Les textes A et m n’ont pas de trait de séparation et la strophe (44-53) suit les lignes 40-43 sans discontinuité. Dans les textes B et L, un trait horizontal sépare la strophe des quatre premiers versets. Le texte K trace aussi un trait horizontal mais ne continue pas avec les lignes 44-53 mais avec les lignes 55sq. La strophe des lignes 44-53 est donc facultative.

50. Les dieux parlent avec une “bouche pure” (*pû ellu*), cf. Hurowitz 1989, 53sqq.  
 51. Comparer la ligne 20 de la prière au dieu personnel K 254 (IVR<sup>2</sup> 59 no. 2) + K 3369 (+ dupl. LKA no. 29k) :

*it-ti lum-ni šu-ti-qa-an-ni-ma lu-un-né-tir it-ti-ka*  
 “Libère-moi du présage du mal ! Je veux être sauvé grâce à toi !”

52. Au lieu d’une construction avec deux accusatifs (suffixe *-anni* et *šimtu*), on attend avec le verbe *šīāmu* “fixer, déterminer” un second objet personnel datif (à l’impératif : *šīma*). Pour cette raison, von Soden (1953, 353) traduit cette ligne : “Höre mich und <bestimme mir> ein Geschick zum Leben” en interprétant le verbe comme une forme impérative de *šemû* (*šimānni*) “entendre” et en restituant entre parenthèses l’impératif *šīma*. Dans AHw 1225 néanmoins, il analyse *šimānni* comme un rare exemple d’une construction avec deux accusatifs de *šīāmu* (cf. voir également GAG § 42e et HED I 176).

54. Après la signature KA.INIM.MA, le texte m est terminé ; sous un trait horizontal, on a l’incipit d’une prière à Šamaš de *Bīt rimki* : ÉN EN.E[N.MU LUGAL.LU]GAL. MU<sup>4</sup>UTU. Dans le texte A, un trait horizontal est tracé sous la signature mais le texte poursuit : on a le signe ÉN suivi peut-être de <sup>7</sup>DIGIR.MU *el-lu*<sup>7</sup>.

- 55-64. Cette prière au dieu personnel est une variante de la prière de l’*adirtu* de Šîn. Il existe de cette prière à Šîn cinq témoins qui présentent des lignes parallèles mais aussi d’importantes différences. Les signatures des témoins sont aussi très variées (cf. p. 115).

55. La ligne 55 est un des rares passages des diğiršadaba où le dieu personnel non nommé reçoit une épithète. Elle est une variante de la première ligne de la prière à Šîn : (*atta*) *bēlu* UD.SAKAR/*nannāru kullat binīti* “(Tu es) Seigneur, croissant de lune/luminaire de la totalité des créatures”. *bēlu* est changé en *ellu* “pur” et la désignation par “croissant de lune/luminaire” est modifiée au profit du participe *bānû*. Cela est peut-être dû à une confusion entre UD.SAKAR et kû mú(SAR) : *ellu bānû* (Lambert 1974, 296).

- 56-57. Ces deux lignes mentionnent *adirtu* “assombrissement” mais la version des diğiršadaba diffère de la prière à Šîn. La ligne Dš 56 est une substitution à la ligne Šîn 2 qui relate la naissance de l’*adirtu*. La ligne Dš 57 est identique à la ligne Šîn 3. Dans les textes B et K des diğiršadaba et dans les témoins A, B et D de la prière à Šîn, le premier verbe est *māhirat* (participe statif) qui qualifie *eršetu* “terre”. On attend logiquement *limhur* (précatif) parallèlement à *lišdud*. Le texte C de Šîn 3 propose *kīma hirīti ana apsi adirtī lišdud* “Qu’elle (= la terre) [entraîne] mon “assombrissement” (vers) une fosse, vers l’Apsû !” qui pourrait être la version originale d’après Lambert (1974, 296). Les signes KI MA HI RI TI auraient été interprétés de façon erronée comme KI *ma-ḫi-rat* par les scribes des autres témoins.

- 58-60. Les lignes Dš 58-60 // Šîn 4-6 reprennent l’idée de la ligne Dš 57 // Šîn 3. Les adjectifs masc. pluriels se rapportent à des personnes (CAD Š/3 388b ad 3) et non aux eaux du fleuve (Lambert 1974, 295 et 297). A propos des rituels en relation au fleuve et à l’Abzu, voir p. 236sq. et 291sq.

60. <sup>7</sup>li-TE.NEN<sup>7</sup>-[*nu-û* au lieu de *li-ten-nu-û* dans les deux témoins de la prière à Šîn 6 (BAM III no. 316 vi 19’ (A) et en K 6018+ 12’ (D)) serait une forme Rt (GAG<sup>3</sup> §95e et §107v), c’est-à-dire une forme en /ta/ avec redoublement de la deuxième radicale.

61. En Dš 61 // Šîn 7, le sujet de *lišdud* est la terre. Le contexte est celui d’un jugement devant le dieu personnel (Dš) ou devant Šîn (prière à Šîn). La terre emporte le péché (*arnu*) de l’homme devant les dieux. Traditionnellement, le juge est Utu (*Šamaš*) par ex. dans l’Élégie sur la mort de Nannaya 88-89 :

<sup>4</sup>utu en<sup>7</sup> gal a-ra-li-ke<sub>4</sub> ki ku<sub>10</sub>-ku<sub>10</sub> u<sub>4</sub>-šè ù-mu-ni-in-ku<sub>4</sub> di-ku<sub>5</sub>-zu ì-ku<sub>5</sub>-dè

“Après qu’Utu, le grand seigneur de l’Arali, aura transformé l’obscurité en lumière, il jugera ton procès.”

C’est aussi le cas dans les rituels Namburbi (cf. Maul 1994, 60-62).

71-108. Cette prière est importante car c’est la seule qui soit attestée aussi dans les six textes sumériens et dans les deux textes bilingues. Ces différentes versions permettent l’étude de l’origine et de la transmission de la forme littéraire de ces prières pénitentielles au dieu personnel. Par ailleurs, elle a été employée dans différents contextes. Bien que peu d’éléments rituels aient survécu, on assiste au passage d’un usage privé de cette prière à un usage officiel.

Cette prière a été traduite par Hecker 1989, 777sq.

71-79. La prière commence par la litanie “Qu’ai-je fait ?” (Hecker 1989, 778) attestée aussi dans le bilingue Dš no. 7 et dans la version sumérienne. Dans les textes Dš no. 3 et Dš no. 5 de la version sumérienne, ainsi que dans les textes de la version bilingue, le verbe est ak : *epēšu* au datif. Il n’est pas au datif dans le texte Dš no. 1 de la version sumérienne et dans les huit premières lignes de la prière de la version standard assyrienne. Il faut, dans ce cas, considérer la première partie de la ligne comme un vocatif. Les -na-mu des verbes de la version sumérienne et de Dš no. 7 ne sont pas le datif mais la nominalisation (subordonnée relative). Un début similaire est attesté dans les Eršahūga K 3131 (Ešh n69, cf. Maul 1988, 280) et K 4877 (Erš n45, cf. Maul 1988, 233) et dans d’autres textes similaires (Watanabe 1993, 291-295). On trouve aussi cette formule dans les noms propres dès l’époque paléo-babylonienne (Watanabe 1993, 295-301).

75. Les traces de signes BE KI MU peuvent être corrigée en 𒊕𒍪. KI.MU correspondant au ūs-gi/ki (titre ou nom de profession) des versions sumérienne et bilingue. La mention du ūs-gi/ki dans ces versions apparaît juste après la métaphore du dieu propriétaire de l’esclave.

77. La restauration par *awilum* proposée par Lambert (1974, 299) est fondée sur les prières hittites (CTH 373:41’-42’ ; CTH 374:62’-63’ ; CTH 372:150-152) : “L’homme, le marchand tient les balances vers le soleil et fausse (néanmoins) les balances”. Elle est improbable comme le montre les versions sumériennes où dam-gār et šagan-lā se suivent :

Dš no. 1:6-7 :

dam-gār-ra kù-babbar i-lā-{*Ras.*}-mu a-na i-im-ak

šagan-lā ḡiš-rin-ni-mu a-na i-im-ak

“Le marchand que j’ai payé en argent, qu’ai-je fait ?

L’adjoint de ma balance, qu’ai-je fait ?”

78. *mīnā ēpuš* est réécrit entièrement à la fin de la ligne. Il faut donc supposer que la ligne 77 ne se terminait pas par cette question, car le signe de répétition MIN aurait été logiquement employé comme aux lignes précédentes (Lambert 1974, 299).

80-81. Ces deux lignes parallèles sont une traduction littérale de la version sumérienne. Au verbe *keš* correspond l’akkadien *kalû* “retenir, attacher, conserver”. Ceci est confirmé par les lignes 1-4 du fragment K 5021 qui contiennent probablement ce passage (Ešh n108, cf. Maul 1988, 362) : ](-)mu-ra-an-kēš : ] *aklaka*. Le verbe sumérien a un objet datif 2<sup>ème</sup> pers. sg. (akkadien -*ka*), alors les diġiršadaba ont un objet à la 3<sup>ème</sup> pers. La métaphore du bœuf et du mouton est aussi attestée en K 13460 (Lambert 1974, fig. 12) qui n’est apparemment pas un diġiršadaba, mais qui a repris cette métaphore dans un autre contexte. La version standard assyrienne ajoute la ligne 82, qu’on trouve aussi dans la version bilingue, avec *nīg-sa-ga* (*dumqu*) les “valeurs”, les “richesses”. Cette ligne n’est pas attestée dans la version sumérienne.

87. Les témoins h et o ajoutent une protestation contre l’accusation sous-entendue de non évocation du nom de la divinité. Cette ligne est omise dans les textes B et L.

Dans la ligne fragmentaire de B (K 3177+ ii 2' correspondant à 87') le verbe *tuštēmānni* "tu m'as transformé" (de *ewû* Š Perf.) n'a pas de parallèle. Elle ne correspond pas à la ligne contenant la métaphore de la maison "transformée" en maison de larmes car l'orant s'adresse au dieu à la 3<sup>ème</sup> pers. et non à la 2<sup>ème</sup>.

92-93. La métaphore est répétée sur deux lignes partagées en deux couplets. Le verbe *maqātu* "tomber" du premier couplet est parallèle au verbe *neḫelsû* "glisser" du second. Selon les témoins la coloration vocalique de *neḫelsû* est *e* (B et d) ou *a* (L). Elle est mixte dans le texte h : *atteḫalši* (*neḫalšû*).

94. L'adjectif est *nīḫu* (G) "calme, tranquille" dans les témoins h et L, mais *nūḫḫu* (D) "calmé, apaisé" en B et d.

102. Le texte L contient une erreur que le scribe a voulu corriger en raturant le premier signe de *tumtallanni* "tu m'as rempli". Il a écrit *tūm* (ou *tum<sub>4</sub>*) et immédiatement après la. Il a omis le signe *tal*(RI).

109-110. Les lignes 109-110 sont écrites sur une seule ligne dans le texte J. Il n'y a pas assez de place sur la tablette pour *ša lā innennū qibīssu* à la fin de la ligne 110.

111. Les traces de signes au début de la ligne 48' de K 8870+ (h) ne permettent pas de restituer le premier verbe. Dans les constructions parallèles, le verbe correspondant le plus souvent à *še'û* "chercher" est *saḫāru* "se (re)tourner, rechercher", comme par ex. en Théodécie 72-73 (Lambert 1960, 76). La restitution [*ak-mis*] en fin de ligne est une supposition basée sur l'opposition *maḫarka azziz* "devant toi, je me tiens debout" // *šapalka [akmis]* "derrière toi, [je me suis agenouillé]". Les verbes *izuzzum* et *kaṁāsu* apparaissent souvent dans des constructions parallèles décrivant la gestuelle des prières par ex. K 2587 (IVR<sup>2</sup> no. 60) rev. 6 (Namburbi) :

[*as-ḫ*]ur-ku-nu-ši a-še'-ku-nu-ši ša-pal-kun ak-mes

"Je me suis retourné vers vous, je vous ai cherché, je me suis agenouillé à vos pieds".

113. *māmītu*, *tūrtu* et *maruštu* désignent trois aspects du mal du patient : le parjure, le "retour" du mal et la maladie. *tūrtu* est souvent attesté avec *māmītu* dans les listes de péchés par ex. *Šurpu* V-VI 67, 77, 87, 97, 107, 117, 126, 138 ; VIII 56, 79, LKA no. 20:6, KAR no. 134 rev. 25, VAT 10760:10 etc. (CAD T 491).

En *Šurpu* III 96, il fait partie des "serments" : *ma-mit tur-ta a-na LÚ tur-ri* "Le serment de ramener le contrecoup sur l'homme". Le terme *tūrtu* n'est certainement pas positif dans ce passage et d'une façon générale dans les contextes magiques : il désigne soit le contrecoup du mal sur quelqu'un d'autre (AHw p. 1373), soit la répercussion du mal durant plusieurs générations.

114. La confession de l'ignorance des péchés commis fait partie des protestations d'innocence dans les prières pénitentielles, en particulier dans les *eršāḫūga* (van der Toorn 1985, 94sq.). Le thème des péchés "connus ou inconnus" c'est-à-dire "quel que soit le péché, tous les péchés possibles" (Mayer 1989, 167sq.) est répété dans la prière [*ši*]gū *arnum gillatu ḫijītu* (Sect. A 121-175) l.148. L'exclamation "Mon dieu, je ne savais pas !" apparaît dans l'incipit de la prière *ilī ul īdi šēretka dannat* (Sect. A 23-39) l.23 et dans la même prière à la ligne 28, ainsi que dans l'incipit de la prière *ilī ul īdi šēretka našāku* (Sect. C 6-19sq.) l.6. L'ignorance de ses péchés est également le thème de la neuvième et dernière tablette de *Šurpu* (Hurowitz 1989, 59). On trouve des formules similaires dans les noms propres paléo-babyloniens et néo-babyloniens (Watanabe 1993, 300sq.).

115-117. Ces trois lignes énumèrent les péchés commis par les ancêtres de l'orant. Ces énumérations apparaissent aussi en *Šurpu* III 3-11 et IV 58, dans le šuilla à Marduk (BMS 11:22-24, cf. Mayer 2004, 203) etc.

118. Le verbe *sanāqu* "approcher, rejoindre" est employé en magie dans les formules d'expulsion du mal :

VAT 13709+ (LKA no. 123) 2sq. (Maul 1994, 284sq.) :

HUL ... a-a TE-a (*iṭhā*) a-a KU.NU-ba (*iqriba*), a-a DIM<sub>4</sub>-qa (*isniqa*) a-a KUR-an-ni (*ikšudanni*)

“Que le mal ne s’approche pas de moi ! Qu’il ne s’avance pas vers moi ! Qu’il ne me rejoigne pas ! Qu’il ne m’atteigne pas !”

Dans ce passage, les maux des ancêtres ont pu “rejoindre” l’orant à cause de la colère des dieux personnels.

119. Cette ligne décrit l’action rituelle de brûler des figurines – dont le nombre n’est pas précisé – représentant les ancêtres et la parenté de l’orant pour le délivrer de la malédiction. Cette action rituelle se fait en présence des dieux personnels. La fabrication de figurines est mentionnée dans le rituel *ilī ul īdi* (KAR no. 90) et en K 8367 (AMT 81, 5) + K 16412 (AMT 27, 4). En *ilī ul īdi*, il faut d’abord façonner 7 “répliques” (*muššulātu*) d’argile. On fait sur elles un rituel honorifique. Il n’est pas précisé dans le rituel *ilī ul īdi* si ces figurines sont des dieux ou les ancêtres de l’orant. Dans la suite du rituel, l’orant doit brûler 7 images de suif sur un brasero en récitant la prière “*Ištar šurbūtu* “Très grande Ištar”, peut-être une variante de la prière diġiršadaba *ilī šurbū* “Mon dieu très grand” (incipit l.109). Il façonne enfin 2 images de cire et 2 images de suif représentant “l’homme”, qu’il brûle ensuite sur le brasero. Dans un autre rituel proche de *ilī ul īdi*, il est recommandé de fabriquer une statuette (ZA.NA : *passu*) avec l’argile de la berge du fleuve, de réciter trois fois une incantation devant Sin et de jeter la statuette dans le fleuve (BAM III no. 316 vi 24’-28’ // LKA no. 25 l.S. ii 11’-19’) (Lambert 1974, 294sq. ; Mayer 1976, 530 ; van der Toorn 1985, 123sq.).

121. La prière K 9252 au dieu personnel a pour en-tête le terme *šigū* (Seux 1981, 434 ; van der Toorn 1985, 137 et pl. 2). Le texte parallèle K 2425 remplace cette formule par É.NU.RU (cf. Dš no. 12). Cela ne démontre cependant pas que *šigū* soit un en-tête classificateur (van der Toorn 1985, 137). Il est fait référence à cette prière dans le catalogue K 2832+K6680:5 (BMS XIX) où elle est qualifiée de diġiršadaba. Comme le montre l’incipit du texte Si 116 (Seux 1981, 435sq.) qui est probablement aussi un diġiršadaba : *šigū ēgi aḥtu* “*Šigū* ! J’ai négligé, j’ai fauté”, le terme qu’il faut restituer au début de J (VAT 9147:18’) est [ÉN *ši-g*]u-ū et non pas [ÉN *e-g*]u-ū (Lambert 1974, 280 et 304 ; Seux 1981, 435 ; van der Toorn 1985, 118).

122. Le terme *ḥiṭtu* dérive du verbe *ḥaṭū*, et le verbe *gullulu* est d’après AHW p. 297 un dénominateur de *gillatu*. En revanche le terme *arnum* à la ligne 121 ne dérive pas d’un verbe et est parallèle à cette ligne au verbe *egū* “négliger, mépriser”.

123. Plusieurs lignes de cette prière apparaissent dans les litanies *Lipšur*. La ligne 123 est reproduite dans la litanie *Lipšur* 50 (Reiner 1956, 142) dans un contexte où il est question de dieux personnels :

*Lipšur* 50-52:

DŪ an-nu-ú-a DŪ ḥi-ta-tu-ú-a DŪ gíl-la-tu-ú-a

la pa-li-ḥu šá DIĠIR-šú u <sup>d</sup>XV-šú ina ŠU.MU li-<sup>r</sup>mur<sup>r</sup>

man-nu šá ana DIĠIR-šú u <sup>d</sup>XV-[šú] <sup>r</sup>e-gu-u iḥ<sup>r</sup>-[tu]-u i-še-tu ú-gal-l[i-lu]

“Tous mes péchés, toutes mes fautes, toutes mes transgressions : que celui qui ne craint ni son dieu, ni sa déesse apprenne de moi – celui qui a négligé, méprisé, dédaigné, commis des transgressions contre son dieu et sa déesse !”

124-126. Ces lignes apparaissent avec une variante dans les litanies *Lipšur* 53-54 (Reiner 1956, 142) :

*Lipšur* 53-54 :

aq-bi-ma e-ni ú-ta[k-kil-ma] ul ŠÚM-in

la na-tu-tú DŪ-uš la [ša-lim]-tu ina KA-ia šá-k[in] la qa-bi-ta ú-šá-an-ni

“J’ai dit, puis j’ai renié ; j’ai promis, puis je n’ai pas donné. J’ai fait des choses



placé continuellement sous la malédiction (et) d’avoir la main (punitive) du dieu dirigée vers l’homme”.

Le problème des lignes 14-15 est dans la forme féminine du statif (*qabât*). Pour von Soden (Falkenstein/von Soden 1953, 299 ; von Soden 1969, 83), le sujet est *amēlūtu* “l’humanité”. Il est suivi par Seux (1976, 170): “L’humanité est vouée par les dieux à agir dans la malédiction, à supporter la main du dieu sur l’homme” et par Foster (2005, 681): “Men are commanded by the gods to act under curse, divine affliction is for humankind to bear”. Néanmoins, la forme féminine peut avoir un sens neutre (Mayer 2004, 208 et 212sq.): “il est ordonné, ceci est commandé” comme en Gilg. P iv 162 (George 2003/I, 178): *ina milki ša DIĜIR qabima ina bitiq abunnatīšu šīmassum* “Ceci est ordonné par le conseil des dieux ; lorsque son cordon ombilical fut coupé, elle (l’épouse) lui était (déjà) destinée” (Mayer 2004, 208 et 212sq.), le premier verbe étant cependant au statif masc., le second au fém.

135. *gimirtu* est l’objet direct de *ḥaṭū* dont le sens est en soi négatif: “tout fauter, tout transgresser, tout enfreindre”.

136. La lecture *a[s]-saḥ-ḥur* en J (VAT 9147 rev. iii 7’) n’est possible qu’en admettant que *HUR* est écrit sur la rature de *HIR*. Le signe est en effet trop long pour *HUR*. Le verbe *saḥāru* “se (re)tourner, rechercher” serait à la forme Gtn prêt. en J et à la forme G prêt. en E: *a-[saḥ-ḥur]*.

137. *ū-pat-tir* est interprété comme une 1<sup>ère</sup> pers. mais le sens n’est pas satisfaisant: on comprend mal en effet comment l’orant pourrait défaire ses propres péchés. Il faut peut-être corriger le signe *Ū* en *LU*: *lupaṭṭir arnī* “Qu’il défasse mes péchés!”. *lupaṭṭir* étant la forme assyrienne de *lipaṭṭir* (GAG § 81 c). Une forme similaire est attestée dans la litanie *Lipšur* 116 (Reiner 1956, 138): [<sup>4</sup>ŠI]M *pa-sir* DIĜIR *u LU lu-paṭ-ṭir ri-ki-is-su* “Que Širiš, le dénoueur de dieu et d’homme, défasse son attache!”.

138. *aq-ṭa(DA)-bi* est attesté dans les deux témoins E et J.

139-140, 145. Trois termes désignant l’interdit (Vorländer 1975, 104) se côtoient dans ce passage: *asakku* (azag), *anzillu* (anzil) et *ikkibu* (niġ-gig) (cf. ibid. n. 2 ; Jaques 2006 160 ; Landsberger 1933, 218sq.). L’ensemble des interdits transgressés sont énumérés aux lignes 135-138, 141-144, 146-149 de cette prière. *asakka akālu*<sup>58</sup> et *anzilla kubbusu* sont attestés parallèlement en VAT 10057 (ZA 43, 1sq.) rev. 27 (Vision des enfers (Livingstone 1989, 76) et dans l’eršāḥuġa IVR<sup>2</sup> no. 10:32-35 et 46-47 avec *ikkibu* au lieu de *asakku* (Maul 1988, 238 ; Rosengarten 1971, 138). Les termes *asakku* et *anzillu* apparaissent par ailleurs parallèlement dans des compositions littéraires comme en Etana II 13 et 131 (Novotny 2001, 17sq.).

141-142. Le vol du bien du dieu n’est pas un motif qu’on rencontre dans les prières pénitentielles (Lambert 1974, 305). Il est mentionné en revanche dans les codes de lois comme dans le Code d’Hammurapi et dans les Lois assyriennes A § 1 (Driver/Miles 1975, 380sq. ; Postgate 1973, 20 ; Cardascia 1969, 93sq.) :

CH § 6 :

*šum-ma a-wi-lum NĪĜ.GUR<sub>11</sub> DIĜIR ū É.GAL iš-ri-iq a-wi-lum šu-ū id-da-ak*  
*ū ša šu-ur-qá-am i-na qá-ti-šu im-ḥu-ru id-da-ak*

<sup>58</sup> Une signature du texte thérapeutique K 8367 (AMT 81, 5) rev. 4’ parallèle à *ilī ul īdi* (VAT 8250 (KAR no. 90) contient aussi la formule *ikkiba akālu*: [KA.INIM.M]A *šum<sub>4</sub>-ma LU NĪĜ.GIG DIĜIR.ŠŪ GU<sub>7</sub>-ma K[I-šū kamil]* “Formule incantatoire: si un homme a “mangé” le tabou de son dieu et que son dieu [est fâché contre lui]”. Comme l’a montré Charpin (1996, 91sq.), l’expression “manger” le tabou n’a pas, dans les textes juridiques de Mari et de Terqa, un sens abstrait mais une signification concrète et désigne l’acte d’absorber des plantes (SAR.MEŠ).

“Si un homme a volé le bien d’un dieu ou du palais, cet homme sera tué. En outre celui qui a reçu de sa main le bien volé sera tué.”

Les constructions parallèles *pānī našū* “lever les yeux (sur qqch.), envier, convoiter”<sup>59</sup> // *lalū alāku* “désirer” ne sont attestées que dans ce passage. Dans la première construction *pānū* est l’objet direct de *našū* alors que dans la seconde *lalū* est le sujet du verbe *alāku* (littér. “le désir bouge, se met en mouvement, se porte (vers qqch.)”). 146. Dans le texte J, la forme *ma-ri-si* est une faute pour *maṣṣu* (G statif + subjonctif). On attend dans les deux textes le pluriel féminin *aḥāti-ka* et non *aḥāt-ka*.

149. Il s’agit d’une traduction approximative de *gillatu* + *rašū* (J) / *wabālu* (E). *rašū* et *wabālu* sont bien attestés avec les termes de péchés (CAD R 200a 4.b ; CAD A/1, 18 et 20 ; AHw 962a 13.b ; AHw 1452a 10.d).

150-151. Cette ligne marque une césure après l’inventaire des interdits transgressés. Les verbes de cet inventaire sont au prétérite ou au parfait, alors qu’ici *maṣṣu* est au statif (AHw 622a 2c et 7.a ; CAD M/1, 345b)<sup>60</sup> et *nāḥu* au précatif. A la ligne 151, *te-zi-iz* dans le texte J est une graphie abrégée pour *tēzizu*. Le texte E a *te-z]i-za* “[(La déesse) qui] est en colère contre moi”.

153. *qerbu* “cœur, intérieur” n’est pas attesté comme objet de *tamū* “prêter serment, jurer”. L’expression *itti/ina libbi atwū* “délibérer avec/dans le cœur, penser, réfléchir” est en revanche bien attestée (Jaques 2006, 12). CAD Q 227a interprète *at-mu-ū* comme une forme fautive du prétérite de *atwū* “parler, délibérer, débattre”. AHw 91b comprend cette forme comme un statif 3<sup>ème</sup> pers. sing. + subjonctif du même verbe.

156. La restauration KÜ-*a[n-ni]* est incertaine mais il ne peut guère y avoir plus de deux signes sur la tranche droite de la tablette et le début du premier signe correspond assez bien à AN. Une construction analogue avec un suffixe accusatif 1<sup>ère</sup> pers. sing. est attestée avec *elēlu* au précatif dans *Bīt rimki* V 90 (Læssøe 1955, 58) : [ḫi]i-nu li-lil-an-ni “Que le tamaris me purifie!”.

159. *eṭēru* + *ina* a pour sens “retirer, sauver de qqch.” :

Šurpu IV 37 :

*ina šēr-ti e-ṭe-ru* “Pour sauver de l’iniquité.”

Ludlul IV 36 :

<sup>d</sup>Šar-pa-ni-tum *ina ka-ra-še-e e-ṭe-ra am-rat*

“Šarpānītum commande de sauver de la catastrophe.”

Les deux témoins de cette ligne ont *ina napištī-ia eṭēru* littér. “retirer, sauver de ma vie”. *napištu* est normalement l’objet direct d’une construction transitive avec *eṭēru* (AHw 264 2.b-f ; CAD E 402b, 3.b). Lambert (1974, 282) traduit “to save with my life”. Comme la phrase est incomplète dans les deux duplicats, il faut peut-être adopter ici le sens “retirer, éloigner [le mal(?)] (de ma vie)” et non celui de “sauver”. 172. Le verbe *wabālu* “apporter” est employé dans les prières avec *balātu* et *napištu* comme objet direct. Il prend le sens d’“offrir, présenter” (AHw 1451° II 1 ; CAD A/1, 18b).

173. *ūmu* est compris comme le sujet du verbe *riāšu* “jubiler, exulter, pousser des cris de joie” (Lambert 1974, 285 ; CAD R 211a c) 1’). Il s’agit cependant d’une construction unique. En général, le sujet abstrait de *riāšu* est un lieu, par exemple dans le

<sup>59</sup> Le verbe composé sumérien *igi il* “lever les yeux, regarder” n’a pas pour sens complémentaire “envier, convoiter” comme l’akkadien *pānī našū*.

<sup>60</sup> Il est possible aussi que *maṣṣi* soit un *Status absolutus* pour exprimer un vocatif (GAG § 62 η).



nom propre : *Tarīš-mātum* “Le pays exulte” (CAD R 211a c) 2’). Le “berger des peuples” désigne soit le roi (CAD R 310sq. b), soit le dieu personnel.

### Section B

1-5. Les lignes 4-5 et 14-15 de la même prière sont parallèles aux lignes Sect. A 90-91. Ces lignes contiennent l’aveu d’ignorance de l’orant, formulé métaphoriquement : il est comme l’eau qui s’écoule vers un lieu inconnu et comme un bateau qui ignore quel port il approche. Les lignes 2-3 et 12-13 sont un ajout sur le même thème mais avec les images du bœuf et du mouton dans un contexte rituel. Le terme *pišertu* à la ligne 3 et 13 désigne un rituel pour défaire (būr : *pašāru*) le mal envoyé par les dieux en colère<sup>61</sup>.

*Lipšur* 112-113 (Reiner 1956, 138) :

[DI]ĠIR.MEŠ *ma-la al-su-u liš-ku-nu pi-šir-ta*

[ina] *qī-bit<sup>7</sup> É-a u<sup>d</sup> Asal-lū-ḥi a-a ir-šu-u* DIĠIR *u<sup>d</sup> XV ze-nu-ti*

“Que les dieux autant qu’ils sont, que j’ai appelés, instaurent la délivrance ! Que sur ordre d’Ea et d’Asalluḥi, aucun dieu et aucune déesse n’éprouvent plus de colère !”

Ce rituel est désigné dans les textes magiques et médicaux par *pišerti kispī* “le *pišertu* du *kispū*” (CAD P 428b 2.). Dans ces lignes *pišertu* est employé comme objet direct de *pašāru* dans une paronomasie : “délivrer la délivrance” (Reckendorf 1909, 119 Ass.). Il existe peu d’informations sur ce rituel. Il ne semble pas avoir été exécuté régulièrement. D’après ce passage, on y offrait un mouton et peut-être un bœuf<sup>62</sup>.

6-8. Ces trois lignes sont similaires aux lignes 56-58 des litanies *Lipšur* (Reiner 1956, 142 ; Lambert 1974, 305).

10. Cette ligne est attestée sur la face i 4-5 de la tablette VAT 17489 (VAS 24, 124), cf. voir p. 64. Le verbe *epēšu* au statif, construit avec ou sans objet direct, signifie “être traité (bien/mal)”. On le trouve dans ce sens dans les textes littéraires comme dans le Šuilla à Ištar 2 :

BM 26187:67-68 (STC II pl. 81 ; Zgoll 2003a, 46) :

*mi-na-a e-pu-uš* DIĠIR.ĠU<sub>10</sub> *u<sup>d</sup> iš-tar.ĠU<sub>10</sub> a-na-ku*

*ki-i la pa-liḥ* DIĠIR.ĠU<sub>10</sub> *u<sup>d</sup> iš-tar.ĠU<sub>10</sub> ana-ku ep-še-ek*

“Qu’ai-je fait (à) mon dieu et ma déesse ? Je suis traité comme si je n’avais pas craint mon dieu et ma déesse !”

19-20. Il est possible de restituer *šu-lu-ḥi* (Infinitif Š de *walādu*) “faire naître” en B avant la lacune. Pour Lambert (1974, 305), ce passage est peut-être parallèle à la parabole de la “brebis égarée” (Mt 18:12-14, Lc 15:4-7) ; dans ce cas, il faudrait restituer à la fin de la ligne 20 : *ḥa-[du-ū pa-nu-šū]* “[son visage fut plein de] joie”.

22. L’infinitif *nazāqu* est employé comme substantif dans un sens proche ou similaire à *niziqtu* “angoisse, prostration”. Il apparaît dans des listes de maux comme en *Šurpu* IV 85 parallèlement à *nissatu* “tristesse” et à *tānīḥu* “(larmes de) désolation”, ou comme objet direct d’une construction verbale, par exemple avec *šakānu* dans les Namburbi :

<sup>61</sup> La fonction du rituel *pišertu* transparaît de la liste lexicale Kagal A i 17-19 (MSL 13, 232) : *pišertu* est équivalent à [é]r KA būr-ru-da “lamentation pour délivrer de la sorcellerie” (KA pour UŠ<sub>11</sub>), [é]r ka-tar du<sub>11</sub>-du<sub>11</sub> “lamentation qui prononce le *dalīlum*”, [é]r *si-pi-it-tum* “lamentation-*sipittum*”. Ces trois équivalences sont contenues dans une liste de termes commençant par ér “lamentation” mais aussi “larmes, sanglots, pleurs”.

<sup>62</sup> Comparer la listes des offrandes du *kispū* dans les textes paléo-babyloniens, cf. Tsukimoto 1985, 55.

VAT 8885:20-21a (KAR no. 228) (Ebeling 1955, 146) :

UGU IGI.LÁ.ĜU<sub>10</sub> *mar-ša-ku ur-ra u ĜI<sub>6</sub> na-za-qu / šak-na-ma*

“Pour celui qui me voit, je suis malade ; jour et nuit l’angoisse pèse sur moi”.

23. L’esclave et la servante sont aussi mentionnés dans la prière version standard assyrienne Sect. A 71-108 et duplicats lignes 78-79 (Dš no. 11) et dans les textes de la version sumérienne Dš no. 1:42-44 et Dš no. 2:54’-56’.

### Section C

6-7. On trouve une ligne parallèle avec *šertu* dans le sens “faute, offense” en *Šurpu* II 32 :

*ul i-di šer-ti DIĜIR ul i-di en-nit<sup>d</sup> Ištar*

“Je ne savais que c’était une offense du (= contre) le dieu, je ne savais pas que c’était une faute de (= contre) la déesse”.

Dans un contexte similaire, en Etana II 126 (Novotny 2001, 18 ; Lambert 1974, 305), *šertu* a le sens de “punition” :

*man-nu i-di ki-i šak-na-ku še-ret-ka*

“Qui sait que je suis chargé de ta punition ?”

Le sens de “punition” plutôt que celui de “crime, outrage” doit être aussi attribué à *hititu* avec *emēdu* “imposer, infliger” à la ligne 7<sup>63</sup>.

8. Le verbe *ašāšu* “s’inquiéter ; être dans la détresse” désigne une maladie (*ra’ibu* “tremblement maladif, crampes”) et une émotion (trouble, tristesse) dont le *sentiens* peut être le dieu et le roi (Jaques 2006, 226 et n. 479). Dans la Légende de Kutha, *ašāšu* est associé à d’autres verbes de sens proche :

MLC 1364 iii 9 (Finkelstein 1957, 85) version aB:

*a-ka-ad<sup>64</sup> a-na-aḥ a-šu-uš am-ti-ma*

“Je ... , j’éprouvai de la fatigue, de l’inquiétude, de l’insignifiance.”

K 5418 ii 21 (CT 13 no. 39) // S.U. 51, 166 ii 88 (STT I no. 30) version assyrienne :

*es-se-ḥu en-ni-šú a-ka-la a-šú-uš uš-ta-ni-iḥ*

“J’étais désespéré, troublé, je suis embarrassé, j’éprouvai de l’inquiétude, de l’épuisement.”

10. *emēdu* est employé avec un double accusatif, *tukku* “coup de semonce, avertissement” à la ligne 9 et le suffixe *-anni* qui se réfère à l’orant. Il est donc parallèle à *našū* “jeter” à la ligne 9.

*ridūtu* est interprété comme la construction abstraite de *redū* “mener, conduire” plutôt que comme le participe + abstrait (*rēdūtu*) comme l’interprète Lambert (1974, 305) “regimen”.

<sup>63</sup> *arnum* et *šertum* font partie de la terminologie de la sanction dans le Code d’Hammurapi, cf. Hengstl 1979.

<sup>64</sup> Dans la version aB, *a-ka-AD* serait un prétérite G de *nakādu* (u/u) “avoir des palpitations”. Il s’agirait d’une forme erronée pour *akkud* (Finkelstein 1957, 86sq. ad 9.). *a-ka-LA*, dans la version assyrienne, serait dérivé de *ekēlu* “être sombre” (Gurney 1955, 111 ad 88.). Les signes AD et LA sont cependant de forme proche et il est probable que les deux versions ont le même verbe.

12. Cette ligne apparaît également dans une prière à Šamaš de la série *Bīt rimki* (Reiner 1958, 206 ; Mayer 1976, 419sq.). Au lieu de *ul ḥassāku* (G statif de *ḥasāsu*) “je n’en ai plus souvenir, je ne me le rappelle plus” cette prière a *ul īdi* (Schollmeyer 1912, 97).

### III. Critères de classification

#### 1. Le système de classification

Le système de classification des prières est interne (rubriques : en-tête, signature etc.) et externe (catalogues). Les anciennes écoles de scribes ont classé les prières individuelles en leur assignant des en-têtes et des signatures et en les incorporant à des séries nommées par des rubriques et en les divisant en tablettes (DUB : *tuppu*). Des prières ont pu être employées dans des séries distinctes à une époque donnée ou au cours de l'histoire<sup>65</sup>. C'est le cas des *diġiršadaba* : à l'époque assyrienne, plusieurs prières ont été réunies en une longue série destinée à calmer la colère des dieux personnels. Ces prières sont d'anciennes prières *eršaḫūga*, une prière à *Šin*, des prières provenant de la série *Bīt rimki* etc.

Les catalogues de prières énumèrent les incipits et les rubriques de prières individuelles, de groupes de prières et des séries composées de prières et de rituels. Ces catalogues sont établis sur la base d'une réflexion systématique. Ils étaient destinés soit à des bibliothèques de temples, soit à des collections privées appartenant à des spécialistes du culte<sup>66</sup>.

Les prières monolingues de la version standard assyrienne portent dans tous les cas sauf deux, l'entête ÉN, qui est un abrégé de la rubrique ÉN É.NU.RU "formule de l'Enuru"<sup>67</sup>. L'équivalent akkadien de ÉN, *šiptu* (*nomen actionis* de *wašāpu* dont est dérivé aussi le *nomen agentis* : *āšipu* "exorciste, magicien") est traduit normalement par "incantation", mais le sens originel serait plutôt "formule" ou "parole rituelle" comme le montre l'alternance de *šipta manû* "réciter une formule" et de *minûta manû* "réciter une récitation" (Mayer 1976, 22sq.).

Dans la section A de la version standard assyrienne, on trouve deux fois, aux lignes 54 et 64, la signature KA.INIM.MA DIĠIR.ŠĀ.DAB<sub>(5)</sub>.BA GUR.RU.DA.KAM. Cette signature donne les buts de la prière et du rituel qui sont destinés "à retourner le "cœur noué" du dieu" (Mayer 1976, 25).

<sup>65</sup> La question des changements et des permanences dans l'histoire des prières dépasse naturellement celle des rubriques et des catalogues. Comme l'avait déjà remarqué van der Toorn (1981, 121sq.), le problème doit être considéré sur l'échelle plus vaste des occasions rituelles dans lesquelles ces prières étaient employées. Pour Geller (2000, 225), l'histoire des textes et les différents usages rituels peuvent aussi expliquer la disparité des rubriques.

<sup>66</sup> Les catalogues servaient à la fois d'archives et d'aide-mémoire pour les lettrés du clergé. Les œuvres énumérées constituaient le curriculum des écoles de scribes (Halla 1966, 89-93 ; Tinney 1999, 159-170).

<sup>67</sup> Pour les graphies de ÉN É.NU.RU à l'époque archaïque, voir Krebernik 1984, 198sq. La signification étymologique sumérienne de ÉN n'est pas connue mais le signe cunéiforme, où figure l'"étoile", semble se référer au domaine des dieux (Bottéro 1987, 213 b). Pour la signification de É.NU.RU, voir p. 9.

Cette signature est également attestée dans la tablette rituelle (“Ritualtafel”) de *Bīt rimki* (chap. VI 2.) et dans les textes thérapeutiques (chap. VI 7). On la trouve aussi dans des inscriptions concernant la fabrication de colliers avec des pierres à amulette (chap. VI 12.2) :

VAT 8260 (KAR 213 ; BAM IV 376) i 21’-24’ (Schuster-Brandis 2008, 90 Ketten 23-24):

GUG ZA.GÌN NÍR MUŠ.GÍR BABBAR.DILI BABBAR.MIN<sub>5</sub>

AN.ZAḤ ḤI.LI.BA IGI.KU<sub>6</sub> KUR-*nu* DAB

*mu-šu mu-ši-tú* NA<sub>4</sub> <sup>d</sup>LAMMA *saḥ-ḥu-ú*

14 NA<sub>4</sub>.MEŠ DIĠIR ŠÀ.DAB.BA GUR.RU.DA.KAM

“Cornaline, lapis-lazuli, pierre-*ḥulālu*, pierre-*muššaru*, pierre-*pappardilū*, pierre-*papparmīnu*, pierre-*anzaḥḥu*, pierre-*ḥilibū*, “œil de poisson”, magnétite, pierre-*mūšu*, pierre “nuit”, pierre-*lamassu*, pierre-*saḥḥū* : 14 pierres (de collier) pour retourner le “cœur noué” du dieu.”

Quelques šuilla contiennent une double signature comme le Šuilla à Nisaba (Mayer 1976, 433), qui fait partie du cycle des šuilla de *Bīt rimki* (Læssøe 1955, 27sq. et 82), ou sont qualifiés de diġiršadaba dans le catalogue de šuilla K 2832+ (Mayer 1976, 399), comme le Šuilla à Marduk 15 (Mayer 1976, 397). Pour Kunstmann (1932, 45), les diġiršadaba sont des šuilla dans lesquels le thème particulier de la pénitence est mis en évidence. Pour Mayer (1976, 16sq.), les diġiršadaba sont proches de la structure et de la phraséologie des šuilla et pourraient constituer une sous-catégorie des šuilla ou “Gebetsbeschwörung”<sup>68</sup>. Cette interprétation est réfutée par Zgoll (2003c) qui sépare les šuilla et les prières pénitentielles de type eršaḥuġa (cf. p. 9).

La signature des témoins bilingues des diġiršadaba n’est pas conservée. La fin du texte K 5197a+ (Dš no. 9 (K)) contenait peut-être : [ér-ša-ḥuġ-ġá x-ām mu-bi-im(?) diġir-lú-lu<sub>7</sub>]<sup>h</sup>-kám “[C’est un eršaḥuġa de x lignes au dieu d’un homme]” (Lambert 1974, 270 ; Maul 1988, 215). Parmi les té-

<sup>68</sup> La notion de “Gebetsbeschwörung”, traduite par “prière conjuratoire” par Seux (1976, 269), est controversée (Bottéro 1987-90, 213b). Cette appellation est empruntée au titre de l’ouvrage de Kunstmann, *Die babylonische Gebetsbeschwörung* (1932), et est employée couramment en Assyriologie pour désigner les šuilla. Pour Lambert (1974/77, 198a), il n’existe pas de “Gebetsbeschwörung”, mais des prières dont la fonction, et non le genre littéraire, est spécifiée par une rubrique : diġir-ša-dab<sub>(5)</sub>-ba gur-ru-da-kam désigne par exemple une prière pour le dieu personnel, ér-ša-ḥuġ-ġá une prière pour calmer la colère des dieux etc. La rubrique šu-il-lá “main levée” (akk. *nīš qātī*) est un geste de prière attesté dans la glyptique depuis l’époque akkadienne (vers 2300 av. J.-C.) jusqu’à l’époque assyrienne (fin du 1<sup>er</sup> mill.). Ce geste peut donc accompagner n’importe quelle prière et šu-il-la pourrait signifier simplement “prière” sans spécificité particulière. Cette hypothèse avait déjà été émise par Kunstmann (1932, 55-80) qui oppose les šuilla “généraux” aux šuilla “spécifiques” (où sont regroupés toutes les prières qui portent une autre signature que šuilla). Zgoll (2003a, 22) conteste ce point de vue car les šuilla ont, selon elle, des traits distinctifs : ces prières ont une structure en trois parties et s’adressent toujours à des grands dieux, jamais au dieu personnel.

moins sumériens monolingues, Dš no. 1 et Dš no. 2 portent également la formule finale des eršaḫūga (Maul 1988, 24sq.) et la signature eršaḫūga, avec des variantes graphiques. Cela confirme la classification des diġiršadaba paléo-babyloniens dans la catégorie des eršaḫūga<sup>69</sup>.

Les diġiršadaba sont mentionnés dans différents catalogues : catalogues d'œuvres littéraires, d'eršaḫūga, de šuilla, de prières à prononcer dans divers rituels religieux ou magiques et dans le catalogue de l'*āšipūtu*, corpus des textes utilisés dans des rituels magiques par les *āšipū* "exorcistes".

### 1.1. Les rubriques

Les différences chronologiques et géographiques des prières diġiršadaba sont perceptibles dans leur rubrique (entête ou signature) ; celles-ci présentent des différences significatives dans les témoins sumériens et dans ceux de Kuyunjik, ainsi que dans les prières hittites d'Anatolie.

Les diġiršadaba sumériens ont des rubriques disparates, même si le contenu de la prière est parallèle comme c'est le cas par exemple dans Dš no. 1 et Dš no. 2 :

Dš no. 1 rev. 21 porte la signature : ki-šú-bi ér-ra šà-ḫuġ-ġe<sub>26</sub> diġir lú-lu<sup>lu</sup>-ke<sub>4</sub> "Son chant-*kitmum* : ér-ra-šà-ḫuġ-ġe au dieu d'un homme"<sup>70</sup> alors que Dš no. 2 rev. 60 a simplement : ér-<sup>r</sup>šà-ḫuġ<sup>71</sup>-e. Les autres témoins des diġiršadaba sumériens ne portent pas de signature ou celle-ci n'est pas conservée, ce qui pourrait indiquer qu'ils n'entraient pas dans une catégorie rituelle particulière. La mention de l'incipit ki-šú(-bi) "(sa) fin", est surtout attesté dans les balaġ (Krecher 1966, 30 ; Cavigneaux, 1998, 46). Il apparaîtrait comme équivalent à l'akkadien *kīlu* "retenue, arrêt" (*bīt kīli* "maison

<sup>69</sup> Les prières pénitentielles appelées eršaḫūga d'après leur signature (ér-šà-ḫuġ-ġe<sub>26</sub> "lamentation qui apaise le cœur (du dieu)") se caractérisent par une structure identique : 1) introduction, 2) lamentation, 3) supplication, 4) prière d'intercession et 5) formule finale (Maul 1988, 17-24). La formule finale des eršaḫūga est typique et se répète en conclusion de toutes les prières de ce genre (Maul 1988, 24sq.) :

šà-zu šà ama tu-ud-da-ġin<sub>7</sub> ki-bi-šè ḫa-ma-ġi<sub>4</sub>-ġi<sub>4</sub>

ama tu-ud-da-ġin<sub>7</sub> a-a tu-ud-da-ġin<sub>7</sub> ki-bi-šè ḫa-ma-ġi<sub>4</sub>-ġi<sub>4</sub>

"Ton cœur comme le cœur d'une mère génitrice — qu'il revienne en son lieu !

Comme une mère génitrice, comme un père géniteur — qu'il revienne en son lieu !"

On retrouve cette formule dans d'autres prières, entre autre dans les diġiršadaba.

<sup>70</sup> La rubrique ér-ra šà-ḫuġ-ġe<sub>26</sub> au lieu du plus commun et plus tardif ér-šà-ḫuġ-ġe<sub>26</sub> montre que la formule n'était pas encore fixée à l'époque paléo-babylonienne. Cependant, comme cette signature n'est attestée que dans ce texte, il est difficile de spéculer sur l'origine de cette variante. Le -a de ér-ra ne peut être que le génitif ou le locatif, Cavigneaux/Al-Rawi 1993, 94.

<sup>71</sup> Il semble d'après le commentaire de Durand/Guichard (1997, 23) que le diġiršadaba de Mari porte lui aussi la signature eršaḫūga. Ces textes font partie des plus anciennes prières eršaḫūga. Comme indiqué par Maul, la majorité des témoins de ces prières provient de la bibliothèque d'Assurbanipal. Maul connaissait néanmoins déjà un texte paléo-babylonien et supposait l'existence d'autres témoins (cf. Maul 1988, 8-10).

d'arrêt, prison") dans Izi Tab. C iii 30-32 (MSL 13, 178)<sup>72</sup>. Cavigneaux suggère une équivalence avec la notation musicale *kitmum* car šú correspond à *katāmu* "couvrir".

Les textes monolingues akkadiens de la version standard assyrienne des diğiršadaba se distinguent par la rubrique : KA.INIM.MA DIĞIR.ŠA. DAB<sub>(5)</sub>.BA GUR.RU.DA.KAM, littér. "Formule incantatoire pour retourner le "cœur noué" du dieu". En CBS 514 (Dš no. 11 (n)) ligne 10', la rubrique est plus développée : [KA.IN]IM.MA DIŠ NA *ni-ziq-tu*<sub>4</sub> TU-KU.TUKU-š<sub>i</sub> DIĞIR ŠA.DAB<sub>5</sub>.BA GUR.RU. 'DA.KAM' "Formule incantatoire: Si un homme est assailli (*rašû* Gtn Prés.) de soucis<sup>73</sup> ; c'est pour retourner le "cœur noué" de son dieu". On notera que la présence de ÉN (*šiptu*) "formule, parole rituelle, incantation" n'est pas systématique au début des prières et des strophes séparées par un trait horizontal<sup>74</sup>. Mais avec la rubrique KA.INIM.MA, les diğiršadaba entrent dans la classe des "incantations" ou formules rituelles récitées par un *āšipu*<sup>75</sup>.

Le composé sumérien ša-dab<sub>(5)</sub>-ba "cœur noué" est une désignation de la colère du dieu. Il est traduit de plusieurs façons en akkadien, par exemple avec le substantif *kimiltu* "colère (divine)" et les adjectifs *zenû* "irrité, en colère" ou *šabsu* "fâché, détourné avec colère"<sup>76</sup>. Le dieu personnel dont il est question dans ces prières n'est pas nommé ; on le désigne habituellement par le nom commun diğir (= *ilu*) "dieu" + suff. ou génitif<sup>77</sup>.

Le verbe gur a plusieurs sens.

Dans le contexte des prières, gur signifie "retourner, retrouver, regagner", mais aussi en parlant du dieu "se retourner, tourner la tête, rediriger son regard (vers l'orant)" (*tāru, saḫāru*) :

Rm 2, 220 (Maul 1988, 58) :  
gašan-mu dè-gur  
"Que ma dame se retourne !"

<sup>72</sup> ki-šú : *ki-lu*, ki-šú-bi : *ki-lu-šu*, ki-šú-bi : ŠU-*ma* est peut-être pour *kišukku* "prison" en Izi Tab. C iii 32 (MSL 13, 178). Pour l'équivalence ki-šú : *kīlu*, voir Kilmer 1993-1997, 471.

<sup>73</sup> On peut dissenter longuement sur le sens exact du terme akkadien *niziqtu* qui décrit un état psychologique et émotionnel négatif et qu'on trouve souvent dans des séries rituelles parallèlement à des termes de sens proche comme *nissatu* "tristesse", *diliptu* "insomnie", *gilittu* "terreur", *tēšû* "confusion", *qūlu* "silence de mort" et *kūru* "torpeur, prostration".

<sup>74</sup> On peut cependant constater une certaine hésitation de la part de Kunstmann, Mayer, Lambert, Maul et Zgoll, à faire entrer les diğiršadaba dans le genre, délimité de manière assez vague il est vrai, des "incantations". La rubrique ÉN(É.NU.RU) n'apparaît jamais dans les témoins sumériens de ces prières. A propos des signatures ÉN et de KA.INIM.MA, voir Geller, 2000, 225sq.

<sup>75</sup> lú-KA-inim-ma : *āšipu* Hh II 351 (MSL 5, 78). La récitation d'une prière KA-inim est efficace, elle a le pouvoir de lier la divinité : KA-inim-m[a x] : [MIN([*ha*]-*ra-šu*) *šá*] *a-ma-ti* "lier en parlant des mots" Antagal III 93 (MSL 17, 153).

<sup>76</sup> Pour ša dab<sub>(5)</sub>-ba, voir Jaques 2006, 93-95, 98sq., 106-110, 558sq.

<sup>77</sup> Pour le dieu personnel, voir chap. VII.

Il a le sens contraire du précédent à la forme négative, “rejeter, repousser, refuser” (*sakāpu*) :

IVR<sup>2</sup> 10 rev. 35-36 (Maul 1988, 240) :  
 umun-mu e-ri-zu na-an-gur-re-en  
*be-lum arad(ĪR)-ka la ta-sa-kip*  
 “Mon seigneur, ne rejette pas ton esclave !”

Le composé šà gur(-ru), qui a comme signification première “méandres, intestins” (littér. “cœur/centre/viscères qui se (re)tourne(nt)”), est aussi traduit en akkadien par l’adjectif *tajjāru* “indulgent, plein de compassion”. La pitié est à l’image du retour du dieu qui regarde à nouveau son fidèle. Elle est liée au cœur (šà), siège des émotions et des pensées<sup>78</sup>. Le rapprochement des viscères et de la compassion peut se comprendre en référence à l’observation divinatoire des entrailles qui permet de connaître l’humeur des divinités<sup>79</sup>.

Dans la Stèle des Vautours (Sollberger 1956, 9-16 ; Steible 1982, 120-145), gur est employé avec inim dans la malédiction liée au serment de l’“homme d’Umma”. Cet usage de gur dans un contexte juridique n’est pas sans rappeler celui des prières :

Ean. 1 xvii 6-20 (Stèle des Vautours) :  
<sup>d</sup>en-líl lugal-ĝu<sub>10</sub>-ra a-ba du<sub>11</sub>-ga-na a-ba šár-ra-na lú umma<sup>ki</sup>-a inim-da gur-ra-da-am<sub>6</sub> u<sub>4</sub> an-dù inim an-ġál u<sub>4</sub>-da inim-ba šu i-bal-e sa-šuš gal <sup>d</sup>en-líl-lá nam e-ta-ku<sub>5</sub>-rá umma<sup>ki</sup>-a an-ta ħé-šuš  
 “Comme il a dit et répété à Enlil, mon roi, avec un homme d’Umma qui reviendrait sur la parole, le jour est fixé, la parole existe, et si ce jour-là, il transposait la parole, que le grand filet d’Enlil, par lequel il a juré, tombe du ciel sur Umma.”

gur est remplacé dans la même expression par le verbe búr (*pašāru*) “défaire, détacher, dénouer”<sup>80</sup> dans le rituel pour la préparation de produits prophylactiques pour calmer certaines divinités<sup>81</sup>,

BAM 315 iv 14 :  
 ana DIĜIR ŠĀ.DAB.BA BÚR.RA  
 “Pour détacher le “cœur noué” du dieu.”

Aussi avec šà zú kéš au lieu de šà dab dans une incantation du rituel :

<sup>78</sup> Jaques 2006, 11sq. Les émotions sont la plupart du temps liées à un organe, une partie du corps, une réaction physique comme l’émission d’un cri, ou à un acte symbolique (embrasser les pieds, déchirer ses vêtements etc.), cf. Streck 1999, 204.

<sup>79</sup> Pour šà gur(-ru), voir Jaques 2006, 237-247 et 559sq.

<sup>80</sup> Le “cœur noué, saisi” (šà dab-ba) doit être “retourné, inversé” (gur) ou “dénoué, défait” (búr). Dans le vocabulaire du péché, le šul-a-lum peut être “défait” (du<sub>8</sub>) (cf. Elégie de Nawirtum 58, Elégie de Nannaya 101), “(en)levé” (zi) (cf. IVR<sup>2</sup> 17:34 (*Bīt rimki*) ou “emporté” (il) (cf. Prov. Coll. 4:6 et Prov. d’Uruk 4). L’action curative indiquée par les verbes est un acte sur un objet concret qui symbolisait le péché (“konkret-anschauliches Denken”, cf. Maul 1994, 5sq.).

<sup>81</sup> La rubrique dingir šà dab-ba gur / búr est traduite dans des textes thérapeutiques par l’équivalent akkadien : *libbi ili kamri* (/ *kamli*) *lippašir* “Que le cœur furieux de mon dieu soit dénoué !”



BAM 315 iii 26-27 :

ÉN diġir-ġu<sub>10</sub> še-ga MIN amalu(AMA.AN.INANNA)-ġu<sub>10</sub> še-ga nam-tag-ga-bi du<sub>8</sub>-a šà-zú-kéš-bi hé-en-búr én

“Formule : Mon dieu, sois d’accord ! ditto. Ma déesse, sois d’accord !”<sup>82</sup>

Défais leur péché ! Que leur cœur rancunier<sup>83</sup> soit détaché !”<sup>84</sup>

Il y avait, dans les rites namburbi et dans *Šurpu* par exemple, des actes symboliques de l’évacuation du mal comme celui de détacher les dattes d’un régime ou de défaire les pelures d’un oignon<sup>85</sup>. Dans ces textes rituels, gestes et prières remplissent la fonction de “dénouer le cœur”. Dans les prières de la version standard assyrienne, “défaire le cœur” ne se rapporte pas seulement à la prière mais englobe toute l’action rituelle.<sup>86</sup> On emploie le verbe búr également dans les incantations contre les mauvais rêves :

K 3333 + K 8583 + Sm 1069 (Butler 1998, 273 ligne 16) rev. 2’ :

KA.KEŠDA<sup>87</sup> MÁŠ.GI<sub>6</sub> HUL BÚR.RU.DA.KA[M]

“Nœud (magique) pour défaire un mauvais rêve.”

Dans le contexte des rêves, le terme búr signifie d’abord “raconter, dévoiler (le rêve)”<sup>88</sup> et ensuite “défaire (la malédiction liée au rêve)” soit par un rituel de purification, soit au moyen d’un rituel de substitution (Oppenheim 1956, 217sq. ; Butler 1998, 177-190).<sup>89</sup>

La fonction de la signature, et en particulier de la signature des diġiršadaba, a fait l’objet de nombreuses discussions :

- Pour Kunstmann (1932, 6), les signatures, comme la rubrique diġir-šà-dab-ba par exemple, servaient à l’origine à différencier les prières comme genre littéraire, d’autres types de compositions.
- Falkenstein (1931, 7) a montré que les signatures des prières et des incantations avaient des fonctions diverses et complémentaires ; elles pouvaient désigner, 1) les démons ou les maladies contre lesquels on

<sup>82</sup> Pour še-ga = *magārum* “être d’accord, consentir”, *migrum* “acceptation, consentement”, voir Jaques, 2006, 127sq.

<sup>83</sup> šà zú kéšda “cœur noué par la dent (de la ceinture)” (*kišir libbi* “nœud du cœur”) appartient à la même métaphore de la colère que šà dab<sub>(5)</sub>-ba. Dans les deux cas, on emploie les verbes du<sub>8</sub> (*pašāru*) et búr (*pašāru*) pour décrire l’action de “défaire, détacher, dénouer” ce qui noue, attache ou saisit le cœur.

<sup>84</sup> Pour l’analyse de la relation entre les diġiršadaba et les textes thérapeutiques, voir p. 279sq.

<sup>85</sup> Pour ces gestes symboliques dans les namburbi et les références à d’autres rituels, voir Maul, 1994, 82.

<sup>86</sup> Pour cette raison, les rituels qui accompagnent les prières doivent être étudiés parallèlement. Rituels et prières forment une unité, cf. van der Toorn 1985, 121-124.

<sup>87</sup> KA.KEŠDA = *kišru* a le sens de nœud magique CAD K. 437 1.a).

<sup>88</sup> Par exemple dans le Rêve de Dumuzi 25 : ma-mú ga-mu-un-na-búr “Je veux lui raconter le rêve !”

<sup>89</sup> Un rituel de substitution est attesté également dans les namburbi (Maul 1994, 72-84 et 84-93).

- utilise la prière, 2) les buts de la prière, ou 3) le rituel dans lequel la prière est récitée.
- Pour Mayer (1976, 24sq.), les signatures peuvent être divisées en trois groupes : 1) celles qui contiennent une indication introduite par *šumma* “si” ou par une subjonction, 2) celles qui comportent le but du rituel, avec un verbe à l’infinitif ou un substantif, et 3) celles qui nomment un type de prière ou de rituel. Les *diġiršadaba* feraient partie du troisième groupe.
  - Pour Geller (2000, 225), la rubrique KA.INIM.MA sert d’étiquette à des prières individuelles, à des groupes de prières et à des séries composées de prières et de rituels. Dans quelques cas, la rubrique répète l’incipit de la prière, d’autres fois elle se réfère à des objets rituels associés aux prières. Le plus souvent néanmoins, la signature KA.INIM.MA donne le nom de la série elle-même.
  - Lambert (1974, 267) notait cependant, à propos des *diġiršadaba*, qu’à part désigner d’une façon générale les buts de la prière, la rubrique n’a pas de fonction distinctive. Il existe en effet d’autres prières en sumérien et en akkadien qui ont pour but d’apaiser la colère des dieux, et ces prières ne portent pas la signature *diġiršadaba*, mais *eršaḫūga* ou *šulla* par exemple.

La prière Sect. A 55-64 de la version standard assyrienne des *diġiršadaba* illustre cette ambivalence : Ces lignes contiennent à l’origine une prière à Sîn qu’on trouve en outre dans cinq témoins indépendants que Lambert traite à part dans son commentaire (1974, 294sq.). Tous les textes contiennent la même prière et datent de la période assyrienne, mais ils ont des rubriques différentes :

BAM 316 (A) n’a pas de signature.

LKA 25 (B) : KA.INIM.MA DIĠIR ŠÀ.DAB.BA GUR.RU.D[A.KAM]  
“Formule incantatoire pour retourner le “cœur noué” du dieu”.

K 6018+ face 13 (C) : KA.INIM.MA ŠU.ÍL.LÁ <sup>d</sup>UTU.[KAM] “Formule incantatoire de (prière) à main levée pour Sîn”.

K 6018+ rev. 15 (D) : K[A.IN]IM.MA šá IGI.DU<sub>8</sub>.A <sup>d</sup>Sîn ḪUL SAG<sub>10</sub>.GA.[KAM] “Formule incantatoire pour rendre favorable une apparition mauvaise de Sîn”.

K 8183 (E) : la rubrique est très partiellement conservée : on y distingue seulement <sup>d</sup>EN.Z]U.K[AM.

En LKA 25 (B), la prière porte la signature des *diġiršadaba*, en K 6018+ face 13 (C), celle des *šulla* et en K 6018+ rev. 15 (D), celle d’une incantation de la *tāmartu* (observation astronomique) de la lune (pour la prière à Sîn, voir p. 231sq.).<sup>90</sup>

<sup>90</sup> On trouve quelques fois des rubriques composites comme en W 23279 v 46-47 (SpTU IV 129), un texte de la série *kunuk ḫalti* “sceau en pierre-*ḫaltu*” (Schuster-Brandis 2008,

Les rubriques de ces prières sont disparates et désignent des usages rituels distincts. Les diġiršadaba ne constituent pas un corpus dont l'usage est homogène (cf. 1.3. Résumé).

### 1.2. Les catalogues

L'incipit des diġiršadaba sumérien (Dš no. 3) : ġá-e diġir-ġu<sub>10</sub> a-na ì-im-ak apparaît sous forme abrégée dans des catalogues de compositions littéraires de l'époque paléo-babylonienne<sup>91</sup>.

Dans le catalogue du Louvre, AO 5393 ii 45-46 (TCL 15, 28), me-a diġir-ġá (correspondant à un incipit de diġiršadaba) est précédé de l'incipit lú-lu<sub>7</sub> nam-maġ diġir-re-e (qui est l'incipit de "Man and his God" sumérien).

L'incipit me-e diġir-ġá apparaît aussi dans le catalogue de Nippur, H 1504:8 (TMH NF 3, 54). Il est précédé de l'incipit de l'hymne à Ur-Ninurta B : en me ʿgalam<sup>7</sup> -ma et suivi de l'incipit d'une composition sans doute magique au dieu Girru non identifiée : <sup>d</sup>gibil<sub>6</sub> <sup>d</sup>gibil<sub>6</sub>.

Ces listes apportent trois informations importantes sur les diġiršadaba sumériens : D'abord, ces prières remontent au moins à l'époque paléo-babylonienne. Ensuite, elles sont considérées comme des œuvres littéraires dans un curriculum scolaire, et enfin elles forment une unité qu'on regroupe, malgré les variantes, sous un incipit commun. Les diġiršadaba sont donc un type de prière reconnaissable. Elles ont eu une valeur religieuse et littéraire et appartiennent à un programme scolaire à Nippur, soit isolément, soit ensemble avec "Man and his God" sumérien.

Parmi les incipits d'eršahuġa au "dieu d'un homme" énumérés dans les catalogues des eršahuġa datant du 1<sup>er</sup> millénaire, on trouve aussi l'incipit des diġiršadaba. Après une liste des eršahuġa à Dikud/Ma(n)dānu, le dieu juge, le catalogue K 3141 (BL pl. XLVI no. 139) // K 3482 (BL pl. XLV no. 138) énumère 14 eršahuġa au "dieu d'un homme" (Maul 1988. 60sq.) :

7' me-e ðim-me-er-mu a-na-àm mu-ni-í[b-ak]

8' šul ðim-me-er an-na šà-ab ħulu ma-[al-la(-ta)]

192sq.), qui énumère des prières et des recettes pour fabriquer des colliers de pierres magiques :

KA.INIM.MA ŠU.ÍL.LA DIĠIR.ŠÀ.DAB.BA ŠU.DU<sub>8</sub>.A.KAM ŠÀ ZI.GA u É.GAL KU<sub>4</sub>.RA.K[AM] "Formule incantatoire de (prière) à main levée, (pour retourner) le "cœur noué" du dieu, (pour) libérer la main, (pour) la puissance sexuelle et (pour) entrer dans le palais".

Il est cependant rare que plusieurs usages soient ainsi énumérés dans une seule rubrique, cf. Geller 1995/96, 245b.

<sup>91</sup> Il existe plusieurs catalogues de compositions littéraires sumériennes datant de l'époque d'Ur III et de l'époque paléo-babylonienne provenant de diverses cités du sud mésopotamien. La tradition des listes de compositions littéraires remonte à la période archaïque (ca. 2500) comme le montre la liste des hymnes zà-mí d'Abū Šalābīkh (Biggs 1974, 45-56).

- 9' gi-izi-lá gùr-ru kur<sup>1</sup> sud-rá eri b[ad-rá(-x)] / ki-tuš u<sub>4</sub>-ul dù-a-ta diġir  
 šà-dab-ba šà-ba ḥ[ulu dím-ma]
- 10' umun dím-me-er-mu bára kù-ga tuš-a-ra ér mu-  
 11' me-e dím-me-er-mu ní-da ba-an-na-ab-t[ur-tur(-x)]  
 12' me-e dím-me-er-mu šir-re-eš ga-an-na-ab-d[u<sub>11</sub>]  
 13' me-e dím-me-er-mu a-ra-zu ga-an-na-ab-d[u<sub>11</sub>]  
 14' me-e dím-me-er-mu ér-ra mu-un-da-ab-ir  
 15' me-e dím-me-er-mu di-kud ga-an-na-ab-du<sub>11</sub>  
 16' me-e diġir-mu mu-e-ši-in-ġen túg-mu ga-an-na-ab-ùr  
 17' ma-ma-al-la-šè saḥar-ra ba-da-tuš  
 18' umun dím-me-er-mu bára kù-ga tuš-a-ra ér-ra šà-ne-ša<sub>4</sub> in-da-ab-i[r<sup>?</sup>]  
 19' šà dím-me-er-mu ki-bi-šè ḥa-ma-ġi<sub>4</sub>-gi<sub>4</sub>  
 20' ʾme-na<sup>ʾ</sup>-šè dím-me-er-mu me-na-šè ur<sub>5</sub>-gin<sub>7</sub> ba-til-en  
 21' [1]4 èr-šà-[ḥuġ-ġ]á diġir-lú-lu<sup>lu</sup>-kám
- 7' Mon dieu, qu'ai-je fait ?  
 8' Jeune champion, dieu du ciel, [d'un(?)] cœur malheureux <...>.  
 9' Le porteur de torche, [vers] la montagne reculée, [vers] la ville éloi-  
 gnée, depuis la demeure des jours lointains, vers le dieu au "cœur  
 noué", dont le cœur est malveillant<sup>92</sup>.  
 10' Au seigneur, à mon dieu qui est assis sur un trône pur, [j'apporte] des  
 pleurs (de [lamentation]).  
 11' Je supplie mon dieu !  
 12' Je veux prononcer une plainte à mon dieu !  
 13' Je veux prononcer une prière de soumission à mon dieu !  
 14' Moi, mon dieu, j'apporte des pleurs (de lamentation) !  
 15' Je veux plaider ma cause à mon dieu !  
 16' Moi, mon dieu, je suis allé vers toi ! Je veux retirer ma plainte envers  
 lui !  
 17' A cause de ce qui est posé pour moi, je suis assis dans la poussière !  
 18' Au seigneur, mon dieu, qui est assis sur un trône pur, j'apporte des  
 pleurs (de lamentation) et une prière d'intercession !  
 19' Que le cœur de mon dieu revienne en son lieu en ma faveur !  
 20' Combien de temps encore, mon dieu, combien de temps encore me  
 détruis-tu de cette façon ?  
 21' Ce sont 14 Eršaḥuġa au dieu d'un homme."

<sup>92</sup> šà ḥulu dím-ma littéralement "cœur façonné de méchanceté", cf. Jaques 2006, 515sqq.

Commentaire :

*Cat. 7'* : Incipit des diġiršadaba dans les trois versions (cf. p. 18 et 135sq.).

*Cat. 8'* : Cet incipit semble être parallèle au début de la ligne du catalogue K 9618:4' : šul d[im<sub>8</sub>-me-er (Maul 1988, 66). La tablette K 5197a+ (Dš no. 9 (K)) de la version bilingue des diġiršadaba se termine après la signature et un trait de séparation par la ligne d'appel 9' [... hu-mu-r]a-ab-bé. Le début de la tablette a disparu mais on peut supposer qu'il contenait l'incipit des diġiršadaba :

Dš no. 7:1

me-e dim-me-[er-mu-ra a-na-ām mu-ni-ib-ak]

a-na-ku a-na [ili-ja mīnā ēpuš]

"A mon dieu, qu'ai-je fait ?"

Maul (1988, 63) part du postulat que l'ordre des prières donné par les lignes d'appel sur les tablettes correspond à l'énumération des incipits du catalogue. Si K 5197a+ [1] (Dš no. 9 (K)) correspond à la ligne *Cat. 7'*, la ligne d'appel K 5197a+ 9' devrait logiquement correspondre à la ligne *Cat. 8'*. En joignant les lignes *Cat. 8'* et K 5197a+ 9', on pourrait obtenir l'incipit complet du diġiršadaba :

\*šul dim-me-er an-na ša-ab ħulu ma-[al-la(-ta) ħu-mu-r]a-ab-bé

"Jeune champion, dieu du ciel, [je veux] te parler [d'un(?)] cœur malheureux !".

*Cat. 9'* : Incipit de Ešh n38-n42 (Maul 1988, 216sq.). La rubrique de K 3341+ rev. 25 (Ešh n40a) n'est pas celle des eršaḫūga : KA.INIM.MA DIĠIR.LÚ.U<sub>18</sub>.LÚ.MER.RA.A SED.DA.KAM "Formule incantatoire pour calmer le dieu d'un homme en colère". Maul restitue la signature du texte parallèle K 3517+ rev. 21 (Ešh n41) : [ér-ša-ḫuḡ-ḡ]<sub>e26</sub> d[iġir-l]ú-u<sub>18</sub>-l[u-kam] "[C'est un eršaḫūga] au dieu d'un homme" (Maul 1988, 220). Cette prière n'apparaît pas dans la version standard assyrienne des diġiršadaba.

*Cat. 10'* : Prière non conservée. ér(-ra) signifie "(dans) les larmes (locatif)/des pleurs (de lamentation) (génitif)" (Jaques 2006, 498sq.).

*Cat. 11'* : Prière non conservée. Le verbe composé ní tur-tur correspond à l'akkadien *utnēnu* "prier, supplier" (ŠL 399, 108). Maul (1988, 64) analyse ní-da en, ní : *puluḫtu* + comitatif "in Furcht". D'après les références de ŠL 399, 108, ní doit plutôt être compris en, ní : *ramānu* :

ní-bi in-tur-tur-ra "lui qui se rapetisse(?)" : *li-te-nu* -'ú-ka "qu'ils te supplient !" <sup>93</sup>

ní tur-tur-zu "pour que tu te rapetisses(?)" : *[li]-tin-nin-ka* "qu'il te supplie !" <sup>94</sup>

ní tur-tur-ra "qui se rapetisse(?)" : *ut-nin* "il supplie" <sup>95</sup>

*Cat. 12'* : šir-re-eš du<sub>11</sub> "dire en un chant de lamentation" est traduit dans les eršaḫūga par *serḫa qabū* "dire une plainte" (Maul 1988, 64 ; Attinger 1993, 692). Ce diġiršadaba est peut-être conservé dans le fragment K 16737 (Maul 1988, 254 Ešh n50).

*Cat. 13'* : Prière non conservée.

*Cat. 14'* : Incipit de Ešh n43 (Maul 1988, 228sq.). Les lignes 1' et 3' sont fragmentaires et parallèles. Elles s'adressent aux divinités personnelles. A la ligne 4', le refrain des lignes précédentes est répété sans traduction akkadienne, comme c'est le cas en K 3318 // K 5147 ligne 16 (Maul 1988, 142sq. Ešh n18) qui reprend le refrain des lignes 1-15 sans traduire a-ra-zu, et en K 4045 B+ ligne 12 (Maul 1988, 184sq. Ešh n31). L'incipit reconstruit de la prière correspond à *Cat. 14'*.

*Cat. 15'* : Incipit de Ešh n44 (Maul 1988, 231sq.).

<sup>93</sup> AO 6461 rev. 5 (RAcc. 71 et 109).

<sup>94</sup> IVR<sup>2</sup> 27 no. 2 et duplicats lignes 14sq.

<sup>95</sup> Elévation d'Ištar IV.B 27-28 (Hruška 1969, 489).

*Cat. 16'* : Prière non conservée. Le verbe composé *túg úr* désigne un geste fait sur ou avec le vêtement et dont le sens est juridique (Maul 1988, 64) : “ne rien avoir à faire (avec qqch.) ; abandonner (une plainte), renoncer (à qqch.)” (Steinkeller 1989, 76 n. 217).

*Cat. 17'* : Prière non conservée.

*Cat. 18'* : Prière non conservée. L'incipit de cette prière est presque identique à ceux de *Cat. 10'*, des catalogues K 3482 rev. 1' (Maul 1988, 61) et K 9618:10' (Maul 1988, 66).

*Cat. 19'* : Prière non conservée. *ki-bi-še gi<sub>4</sub>(-gi<sub>4</sub>)* est la formule finale des *eršaḫūga* (Maul 1988, 24sq.).

*Cat. 20'* : Prière non conservée.

Les lignes 1'-2' du catalogue K 9618 (Maul 1988, 66) contiennent le début des incipits des *eršaḫūga* au “dieu d'un homme” (*Cat. 11'-17'*) :

1' me-<sup>ṛ</sup>e<sup>ṽ</sup> [

2' me [

Les incipits des lignes 12'-13' rappellent les entrées des prières au “dieu d'un homme” (*Cat. 7'-20'*) et celle des prières à “n'importe quel dieu” du catalogue K 9394:1'-4' (Maul 1988, 71). L'incipit de la ligne 12' est parallèle à IVR<sup>2</sup> 10:3-4, un *eršaḫūga* à “n'importe quel dieu” dont la thématique est proche des *diġiršadaba*.

La ligne Seite B 2' du catalogue Sm 1685 (Maul 1988, 69) pourrait contenir l'incipit des *diġiršadaba* ou d'un autre *eršaḫūga* au “dieu d'un homme”.

D'un côté, les *diġiršadaba* ont été classés parmi les *eršaḫūga* par une partie du clergé du 1<sup>er</sup> millénaire. Cette affiliation est confirmée par les signatures de Dš no. 1 et Dš no. 2 de la version sumérienne. Le texte bilingue K 5197a+ contenait probablement lui aussi la signature des *eršaḫūga* (Lambert 1974, 270 ; Maul 1988, 215).

K 2832 + K 6680 (BMS XIX ; Kunstmann 1931, 54 et 110 ; Mayer 1976, 399) est un catalogue de šuilla pour les rites de *Bīt rimki* (i 1), *Bīt salā' mē* (i 2) et IM.BABBAR IM DADAG.GA (i 3). La colonne i de la liste contient l'incipit de šuillas à Marduk (Mayer 1976, 399). Les prières i 5, 7 et 9 portent l'indication *diġir šà-dab-ba* :

5. ÉN *ši-gu-u al-si-ka*
6. DIĠIR ŠÀ.DAB.BA
7. ÉN *ga-áš-ru šu-pu-u e-ṭel* <sup>d</sup>*Igigi*
8. DIĠIR ŠÀ.DAB.BA
9. ÉN *ga-áš-ru šu-pu-u i-lit-ti Eridu*
10. DIĠIR ŠÀ.DAB.BA

L'incipit i 5 est celui du *diġiršadaba* des tablettes K 9252 (van der Toorn 1985, 137 et pl. 2) // K 2425 (Babyl. 3, 29sq. et 32 ; Seux 1981, 434sq. ; cf. p. 227sqq.).

L'incipit de la ligne i 7 est indiqué dans la ligne d'appel à la fin d'un šuilla à Marduk (K 8009:20, cf. BMS pl. 37). Cette prière non conservée

est soit un šuilla à Marduk (Mayer 1976, 397 n. 15), soit une prière à Šamaš (Mullo Weir 1957-58, 372 n. 11).

L'incipit de la ligne i 9 rappelle celui de la fameuse prière à Marduk : *gašru šūpū eṭel Eridu*, qui fait partie des rites de *Bīt rimki* et *Bīt mēseri* (Mullo Weir 1957-58, 372 ; Mayer 1976, 395 n. 2).

La liste d'épithètes dans les incipits i 7 et i 9 indique qu'il s'agit de prières à un dieu nommé, et non au dieu personnel, anonyme et indéfini. Ces deux prières ne sont d'ailleurs pas attestées dans la version standard assyrienne des diġiršadaba. Il n'est cependant pas exclu qu'il y ait eu des diġiršadaba à des dieux nommés comme le montre VAT 13630 (LKA 25 1.S. ii 3'-10') qui est une prière à Šin, et K 3519+9012 // Rm. 246 qui est cité comme un diġiršadaba à Marduk et Šarpānītum (Lambert 1974, 268).

D'un autre côté, les diġiršadaba ont été classés aussi parmi les šuilla par une partie du clergé du 1<sup>er</sup> millénaire. L'affiliation des diġiršadaba aux šuillas est confirmée par l'en-tête ÉN (*šiptu*) et la signature KA.INIM.MA des prières Sect. A 40-53, Sect. A 55-64, du texte VAT 13630 (LKA 25 1.S. ii 3-10), K 3514:6' (van der Toorn 1985 pl. 9) et K 3519+9012 // Rm. 246 (Lambert 1974, 268 ; Mayer 1976, 25). Il faut néanmoins noter que la prière Sect. A 71-108, qui est celle des versions sumérienne et bilingue, ne porte pas la signature KA.INIM.MA.

Les diġiršadaba font partie des catalogues de séries rituelles et du catalogue de l'*āšipūtu*, corpus de textes utilisé par l'exorciste (Geller 2000, 225-258). Les catalogues de séries rituelles énumèrent l'incipit des prières ÉN par ordre d'apparition dans les tablettes.

Les lignes i 1'-3' du catalogue VAT 13723+13956(+14096+14101 (Geller 2000, 227-232) contiennent les incipits des incantations de *Šurpu*. L'incipit i 2' est la première prière de la tablette VIII (Reiner 1958, 39) :

ÉN ÍL-ši *gam-li-ia a-paṭ-ṭa-rak-ka*  
 “Formule : Je lève mes(?) *gamlu*<sup>96</sup>, je te libère !”.

Cette prière est l'avant-dernière de la tablette rituelle de *Šurpu Tablet I* rev. ii 16' (Reiner 1958, 12).

L'incipit i 3' correspond à l'indication de *Tablet I* rev. ii 18' de la tablette rituelle de *Šurpu* :

ÉN DIĠIR.MU *ul ZU EGIR-šú*  
 “La formule “Mon dieu, je ne savais pas !” (tu réciteras) après cela”.

Cette indication se réfère au rituel *ilī ul īdi* qui doit être effectué, d'après la tablette rituelle, après *Šurpu* (Lambert 1974, 268sq. et p. 275sq.)<sup>97</sup>.

<sup>96</sup> A propos du *gamlu*, voir p. 244sq.

<sup>97</sup> Il ne s'agit pas de l'incipit du deuxième diġiršadaba de la version standard assyrienne (Sect. A 23-39) qui appartient à la série *Bīt rimki* : *ilī ul īdi šēretka dannat*.

Les digiršadaba sont mentionnés dans le catalogue de l'*āšipūtu* qui énumère les séries rituelles (cf. Pedersén, 1985-1986, vol. II, 48) :

KAR 44 et duplicats lignes 4-5 (Geller 2000, 244) :

KI<sup>d</sup>UTU.KAM ŠU.ÍL.LA.KAM U DIĜIR.ŠÀ.DAB.BA

*né-peš*<sup>iti</sup>ŠU.<sup>d</sup>INANA<sup>iti</sup>NE<sup>iti</sup>KIN<sup>iti</sup>DU<sub>6</sub> *u sak-ke-e LUGAL-u-ti*

Les digiršadaba sont associés aux prières à Šamaš de *Bīt rimki* (Kunstmann 1932, 48-53 ; Læssøe 1955, 69-89 ; Mayer 1976, 415sq.) et aux šuilla (Mayer 1976, 31 ; Geller 2000, 252 ad 4.). La ligne 5 donne les quatre mois prescrits (*Tammuz, Abu, Ulūlu, Tešrītu*) pour accomplir “la procédure (*nēpešu*) et les régulations rituelles (*sakkū*) concernant la royauté”. Ces instructions se rapportent peut-être aux digiršadaba de la ligne précédente, mais peuvent aussi être une entrée individuelle. Celle-ci n’est pas sans rappeler les jours prescrits pour la confession *šigū* (Labat 1962, 1-8 ; Groneberg 1989, 7-10). La confession *šigū* n’est cependant pas limitée aux quatre mois estivaux.

Les digiršadaba ne sont pas mentionnés en relation avec les séries rituelles de *Bīt rimki* (KAR 44 et dupl. ligne 11, cf. Geller 2000, 244) et de *Šurpu* (KAR 44 et dupl. ligne 14, cf. Geller 2000, 245). Ils ne sont pas classés parmi les séries rituelles mais parmi les prières.

L’entrée LÚ.U<sub>18</sub>.LU en KAR 44 et dupl. ligne 13 se réfère probablement aux prières ou compositions pour le “dieu d’un homme” (“Man and his God” sumérien, *eršahuğa* ou digiršadaba).

ŠU.DIĜIR.RA “main du dieu”, ŠU.<sup>d</sup>INANA “main de la déesse” ŠU.GIDIM.MA “main du fantôme” en KAR 44 et dupl. lignes 33-34 désignent des maladies (Heeßel 2000, 49sq.). Elles sont la conséquence de l’abandon du malade par les dieux personnels et de la présence de l’*eṭemmu* “fantôme”.

La désignation DIĜIR.ŠÀ.DAB.BA apparaît en outre dans la signature des textes thérapeutiques de la série SA.GIG et dans la description des pierres d’amulettes (cf. p. 291sq.)<sup>98</sup>. Les textes Si 81 (BAM no. 400) et K 3937 (van der Toorn 1985, pl. 8 ; Schuster-Brandis 2008, 208sq.) donnent des listes de pierres pour la confection de colliers apotropaïques<sup>99</sup> :

Si 81 rev. iii 8’-12’ (BAM 400)<sup>100</sup> :

8’. 14 DIĜIR.ŠÀ.DAB.[BA GUR.RU.DA.KAM]

9’. 7 DIĜIR.ŠÀ.DAB.[BA GUR.RU.DA.KAM]

<sup>98</sup> DIĜIR.ŠÀ.DAB.BA apparaît aussi dans d’autres catalogues. BRM 4, 20 est une liste de constellations zodiacales associées avec certaines activités qui, pour réussir, doivent être effectuées lorsque la lune se tient dans cette région astrale. A la ligne 76, l’entrée digir šà dab-ba búr-ra est traduite par *lib-bi* DIĜIR.MEŠ *kam-ri* (pour *kam-li*) *li-ip-pa-š[ir]* “Que le cœur des dieux en colère soit apaisé !” (van der Toorn 1981, 123 ; Reiner 1995, 108-111).

<sup>99</sup> A propos de BAM 400, voir Scheil 1925, 141-143, Kunstmann 1932, 46, Butler 1998, 166sq. et Schuster-Brandis 2008.

<sup>100</sup> Cf. Schuster-Brandis (2008) *passim*.



- 10'. 5 DIĠIR *kam*-[*la itti amēli sullumī*]  
 11'. 5 *uz-zi* [*iī šarri kabti u rubē ana amēli lā teḥē*]  
 12'. 31 11-*ú* [DUR]  
 “14 – “[pour que] le dieu au cœur noué [s’apaise]”, 7 – “[pour que] le dieu au cœur noué [s’apaise]”, 5 – [pour que] le dieu en colère contre l’homme [s’apaise]”, 5 – [pour que] la colère [des dieux, du roi, de l’aristocrate ou du prince n’approche pas de l’homme]. (Total) : 31 (pierres), 11 [colliers d’amulettes].”

K 3937+:6'-15' (van der Toorn 1985, pl. 8; Schuster-Brandis 2008, 208sq.):

- 6'. 8 SILIM <sup>d</sup>XV 5 SILIM <sup>d</sup>IŠKUR  
 7'. 7 DIĠIR.ŠĀ.DAB.BA 7 NAM.TAG.GA  
 8'. 14 DÚR.MI.NA BĀN.DA 14 KUR-*nu* DAB  
 9'. 27 *né-me-di* TAG ŠU GU<sub>4</sub>  
 10'. 12 DIĠIR-*šú* u <sup>d</sup>XV-*šú*  
 11'. 7 SILIM DIĠIR-*šú* 8 DIĠIR-*šú* KI-*šú*  
 12'. 15 *kip-di* 7 *te-qit*  
 13'. 21 <sup>na4</sup>DÚR.MI.NA  
 14'. 22 UŠ<sub>11</sub>.ZU ʿ4ʿ9:2:9  
 15'. 12 HUL.GIG [x x] 4 ŠĀ.Z[I.GA] / 3 M[A  
 16'. [x]+3 NAM.RIM [...]  
 “8 – “apaisement d’Ištar”, 5 – “apaisement d’Adad”, 7 – “dieu au cœur noué”, 7 – “péché”, 14 *turminabandû*, 14 *šadānu šābitu*, 27 – “application” (contre) l’emprise de la “main du fantôme”, 12 – son dieu et sa déesse, 7 – “apaisement de son dieu”, 8 – “(pour que) son dieu (s’apaise) envers lui”<sup>101</sup>, 15 – “projet”, 7 – “onguent”, 21 *turminû*, 22 – “sorcellerie”, 4 – dito, 2 – dito, 12 – “haine”, x+4 – puissance sexuelle, 3 – ..., x+3 – “serment”.”

### 1.3. Résumé

D’après les rubriques, en-têtes ou signatures de tablettes, et les catalogues, inventaires indépendants d’œuvres littéraires, les diġiršadaba ont été principalement classés dans deux catégories de textes selon les époques et leur usage : dans les eršaḥuġa au “dieu d’un homme” à l’époque sumérienne et dans les šuilla ou “Gebetsbeschwörung” à l’époque assyrienne. Certaines

<sup>101</sup> Dans la liste de pierres d’amulettes A 231 (Yalvaç 1965, 332sq.), on trouve des entrées parallèles complètes : A 231 i 24 [6 NA<sub>4</sub>].MEŠ DIĠIR *kam-lu* KI LÚ SILIM-*me* “[6 pierres] (pour que) le dieu qui est en colère avec l’homme s’apaise !”, A 231 ii 30 : 14 NA<sub>4</sub>.MEŠ DIŠ NA DIĠIR-*šú* u <sup>d</sup>iš<sub>8</sub>-*tár-šú* KI-*šú* zi-nu-[u] “14 pierres, si un homme, son dieu et sa déesse sont furieux contre lui”, A 231 ii 35 : 13 [NA<sub>4</sub>.ME]Š DIŠ NA DIĠIR-*šú* u <sup>d</sup>iš<sub>8</sub>-*tár-šú* KI-*šú* *kam-lu* “13 [pierres], si un homme, son dieu et sa déesse sont en colère avec lui”.

prières de la version standard assyrienne comme la prière à Sîn montrent en outre par leurs rubriques disparates des emplois rituels divergents. Les diġiršadaba sont aussi cités dans le catalogue de l'*āšipūtu*, le catalogue des textes employés dans des rituels magiques par les *āšipū*. Les diġiršadaba ont donc subi des réappropriations et des réaménagements, passant d'un genre littéraire à un autre, dans leur transfert de la piété populaire, privée, à l'époque sumérienne, à des cérémonies royales élaborées à l'époque assyrienne.

## 2. Les prières de la version standard assyrienne

Le classement par les incipits et l'examen de chaque prière de la version standard assyrienne démontrent que cette série est constituée à l'origine de prières indépendantes les unes des autres. Ces prières apparaissent isolément dans les catalogues et sont citées dans différentes séries rituelles. Chacune présente également des particularités littéraires propres.

### 2.1. *Ea Šamaš u Asalluḫi/Marduk mīnū annīma* (Sect. A 1-22)

Incipit dans les témoins des Dš no. 11 : Kh<sup>2</sup> 1514 (PBS 1/1 no. 14) (m) 1.

Incipit dans les séries rituelles : BBR no. 26 v78-79 // SpTU no. 12 iii 44-44a // PBS 1/1 no. 13 rev. 13 (*Bīt rimki*).

Traductions de la prière : Falkenstein/von Soden 1953, 338sq. ; Seux 1976, 199-201 ; Hecker 1989, 776 ; Foster 2005, 645sq.

Cette prière ne fait aucune allusion directe au thème de la réconciliation avec les dieux personnels irrités. Elle est une supplication adressée aux trois grands dieux de la magie : Ea, Šamaš et Asalluḫi/Marduk. Elle sert d'introduction aux deux prières adressées aux dieux personnels des Sect. A 23-39 et Sect. A 40-53. Les trois prières font partie d'un ensemble liturgique employé dans la série rituelle *Bīt rimki* (Læssøe 1955, 26sq. V 78-81(b)). La tablette m (Kh<sup>2</sup> 1514 (PBS 1/1 no. 14) contient uniquement ces trois prières avec la signature KA.INIM.[MA DIĠIR.ŠÀ.DAB<sub>5</sub>.BA GUR. RU.]DA.KAM "Formule pour retourner le "cœur noué" du dieu" et la ligne d'appel ÉN EN.E[N.MEŠ LUGAL.LU]GAL.MEŠ <sup>d</sup>UTU (*bēl bēl[ī] šar šar*]*rī* <sup>d</sup>Šamaš) "Incantation : Seigneur [des seigneurs, roi des] rois, Šamaš" (Læssøe 1955, 94 ; Mayer 1976, 422 no. 98) qui est par ailleurs l'incipit d'une prière à Šamaš également de *Bīt rimki*.

Dans cette première prière l'orant s'adresse à Ea, Šamaš et Asalluḫi/Marduk directement à la 1<sup>ère</sup> personne : "quels sont mes péchés ?" (*mīnū annīma*). Ces trois divinités apparaissent ensemble dans d'autres rituels comme dans les namburbi (Maul 1994, 465-483), les rituels magiques (Mayer 1988, 382sq.) et dans *Mīs pī Nineveh Ritual Tablet* lignes 7

et 109 (Berlejung 1998, 423 et 428 ; Walker/Dick 2001, 37 et 45sq.). Dans les namburbi, ces dieux jouent un rôle important en relation aux dieux personnels :

SpTU III no. 80 rev. 30-35 (Maul 1994, 251) :

- 30 *ina qí-bi-ti-ku-nu* DIGIR *ze-na-a* <sup>d</sup>*iš<sub>8</sub>-tár ze-ni-[ti]*  
 31 *sá it-ti-ía ze-nu-ma* Á.MEŠ GISKIM.MEŠ HUL.MEŠ *iš-ku-nu-ni*  
 32 *ù MÁŠ.GI<sub>6</sub>.MEŠ pá-r-da-a-ta šá at-ta-aṭ-ṭa-lu*  
 33 *uk-ku-lu MÁŠ.GI<sub>6</sub>.MEŠ-ú-a lum-mu-na i-da-tu-ú-a*  
 34 *ina* DU<sub>11</sub>.GA-ku-nu DIGIR.MEŠ GAL.MEŠ DIGIR *ze-na-a* <sup>d</sup>*iš<sub>8</sub>-tár*  
*ze-ni-ti*  
 35 *ina u<sub>4</sub>-mu an-ni-i li-is-li-nu it-ti-ía*

- 30 À votre instruction (Ea, Šamaš et Marduk), le dieu irrité (et) la déesse irritée,  
 31 Qui sont irrités contre moi et qui ont posé contre moi des présages et des signes mauvais  
 32 Et le rêve effrayant que je vois sans cesse,  
 33 Mes rêves sont très obscurs et mes présages très mauvais,  
 34 À votre instruction, les grands dieux, le dieu irrité (et) la déesse irritée,  
 35 Qu'en ce jour, ils se réconcilient avec moi !

Dans un namburbi concernant un malheur prédit par le phénomène atmosphérique *ašqulālu*, les dieux personnels de la maison passent pour être ceux qui “ont envoyé un signe peu réjouissant” :

D. 988:5sq. (Sweet 1970, 7) :

DIGIR É <sup>d</sup>INNIN É (...) *ta-aš-ru-ka* GIŠKIM *la ḥa-di-e*

“Dieu de la maison, déesse de la maison (...), vous avez envoyé un signe peu réjouissant.”

L'orant fait alors un rite et s'adresse à Šamaš pour qu'il intercède en sa faveur et apaise les dieux personnels (Maul 1994, 8).

Dans la prière Sect. A 1-22, l'orant est comparé à l'enfant qui naît et qui, en sortant du ventre de sa mère, voit le soleil (Lambert 1974, 294 ; Foster 2005, 645 n. 1). Šamaš est alors celui qui sait tout de lui. L'orant demande à Šamaš d'apporter l'apaisement (*pašāḥu* “être tranquille, s'apaiser, s'atténuer ; agir avec bienveillance” (ligne 15) et d'éloigner de lui les péchés du père et de la mère (ligne 16). Pour Seux (1976, 171 n. 22), il ne s'agit pas des péchés hérités des parents mais des fautes commises envers les parents, ce qui semble peu vraisemblable (comparer l.114-119).

La fonction d'Ea et de l'eau de l'Abzu est de défaire le lien du parjure, de l'auto-malédiction (*māmītu*) et de l'emporter loin de la personne (l.17).

Asalluḫi est désigné comme le maître de l'exorcisme (*āšipūtu*).

Cette première prière concerne la purification du patient comme le spécifie la ligne 22.

## 2.2. *ilī ul īdi šēretka dannat* (Sect. A 23-39)

Incipit dans les témoins de Dš no. 11 : Kh<sup>2</sup> 1514 (PBS 1/1 no. 14) (m) 24 ; Rm 414 (G) 3’.

Incipit dans les séries rituelles : BBR no. 26 v 81 // SpTU no. 12 iii 44b // PBS 1/1 no. 13 rev. 13 (*Bīt rimki*). VAT 8250 (KAR no. 90) rev. 4 (*ilī ul īdi*).

Traductions de la prière : Falkenstein/von Soden 1953, 352 ; Seux 1976, 203-204 ; Hecker 1989, 777 ; Foster 2005, 722.

La seconde prière est adressée au dieu personnel et commence par *ilī ul īdi* comme le rituel VAT 8250 (KAR no. 90) :

VAT 8250:1 (KAR no. 90) :

*e-nu-ma nē-pe-ši ša i-lī ul i-di te-[ep-pu-šū]*

“Lorsque tu accomplis le rite de “Mon dieu, je ne savais pas ! (*ilī ul īdi*)”.

Cette prière est mentionnée dans la série rituelle de *ilī ul īdi*. Elle est donc accompagnée d’un rituel dans les diğiršadaba et dans la série *Bīt rimki*. Le patient prononce une prière (*tēnīnu*) à mains levées (ligne 36).

L’expression *ul īdi* “je ne connais pas” est attestée dans les noms propres du type “Satzklagen” (Stamm 1939, 164 ; Watanabe 1993, 290, 295 et 300) comme *ar-ni-ū-ul-i-dam*<sup>102</sup> “Je ne connais pas mes péchés !” (VAT 7741:13 = rev. 13 (VAS 13 no. 103) ou <sup>4</sup>*Ea-ḫi-i-ṭi-ul-i-di* “Ea, je ne connais pas ma faute !” (YBC 8881:10 (YOS 3 no. 192). Ces noms propres se retrouvent dans l’exclamation du patient de l’eršahuğa IVR<sup>2</sup> no. 10:42-45 (Maul 1988, 238):

*na-ām-tag-ga nīg-ak-a-ḡu<sub>10</sub> nu-un-zu-[ām]*

*an-ni e-pu-šu ul i-[de]*

*še-bé-da dab-ba-ḡu<sub>10</sub> <caret> nu-un-zu-A.[AN]*

*ḫi-iṭ aḫ-ṭu-u <caret> [ ]*

“Le péché (akk. “les péchés”) que j’ai commis, je ne le connais pas, la faute que j’ai faite, je ne la connais pas.”

Le verbe *edū* est employé dans des hendiadys avec des verbes de même sens comme *šemū* “entendre, comprendre”, *ḫasāsu* “penser, se souvenir”<sup>103</sup>, *lamādu* “saisir, apprendre”, *aḫāzu* “saisir, comprendre” et *amāru* “voir”:

ABL 716 rev. 22 (SAA 18, 150 no. 181) :

*a-na-ku la a-mu-ru la āš-mu-ū u la i-du-ū*

“(Des actes d’oppression) que moi je n’ai jamais vus, entendus ou connus.”

<sup>102</sup> En VAT 7741:13, la forme verbale est *i-dam* ; elle est *i-da* au rev. 13 du même texte. Ces deux formes doivent être analysées en *jida*<sup>c</sup> avec une vocalisation aAkk. (Watanabe 1993, 300 n. 27).

<sup>103</sup> *kullu* (DAB) signifie également “garder, conserver, se souvenir” (CAD K 513b e). Le verbe *edū* n’est jamais employé dans ce sens (Butler 1998, 92).

*idû lā idû* “connu et inconnu” est une expression désignant tous les péchés possibles de l’orant dans les prières d’époque assyrienne et babylonienne récentes (CAD I 29b ad 2’ ; AHw 188a 5) c) ; Mayer 1989). Dans le même ordre d’idée, le dieu est celui qui comprend le signe avant-coureur envoyé dans un rêve, alors que l’orant ne le comprend pas :

K 3333+8583+Sm. 1069 // *NADR* ligne 6 (Butler 1998, 314) :

*ša at-ta Ì.ZU ana-ku la i-du-[ú]*

“(Le rêve) que toi (la divinité) tu connais, mais que moi, je ne connais pas.”

*lā idû* signifie également “sans que je le sache” dans d’autres contextes rituels :

KUB 29, 58+59+167/c (A) // KUB 29, 60 (Meier 1939, 202) i 36-37 :

*ša li-bu ša-ab-tù-šú la-a i-du-ú, [mi-tum bal-tu<sub>4</sub>] ša-ab-tù-šú la-a i-du-ú*

“(Celui) que la maladie *lību* a saisi sans qu’il le sache, un vivant (ou) un mort, qui l’a saisi sans qu’il le sache” etc.

Dans cette prière, le thème de l’ignorance et de l’oubli est présent aux lignes 23, 28, 29 avec *ūl īdi* et 39 avec *ša lā mašē* “pour ne pas oublier”.

### 2.3. *ilī bēlī bānū šumija* (Sect. A 40-53)

Incipit dans les témoins de Dš no. 11 : K 143 (A) 17’ ; K 3177+ (B) i 4’ ; Sm. 925 (i) 15’ ; VAT 10771+ (K) rev. iii 4’ ; VAT 10420 (L) 17’ ; Kh<sup>2</sup> 1514 (PBS 1/1 no. 14) (m) rev. 41.

Incipit dans les séries rituelles : BBR no. 26 v 81 // SpTU no. 12 iii 44b // PBS 1/1 no. 13 rev. 13 (*Bīt rimki*).

Traductions de la prière : Falkenstein/von Soden 1953, 353 ; Seux 1976, 204-205 ; Foster 2005, 721.

Il existe des particularités formelles propres à chaque témoin de cette prière :

- Un trait horizontal sépare les quatre premières lignes du reste de la prière dans les textes B et L.
- Un trait horizontal sépare les quatre premières lignes de la prière ; après cette ligne, la prière *ilī ellu bān kullat nišī attū* (Sect. A 55-63) continue au lieu de la ligne 44 dans le texte K.
- Aucun trait horizontal n’est inséré après les quatre premières lignes dans les textes A et m.
- Le texte i est fragmentaire et il ne reste que la première ligne de la prière.

Cette troisième prière de la série *Bīt rimki* est également adressée au dieu personnel. Les deux premières lignes ont pour thème les fonctions créatrices et protectrices du dieu personnel. Elles sont suivies de deux lignes de supplication. Le début de cette prière est important pour la fonction du dieu

personnel. Il existe deux versions différentes de la suite de la prière : La première et la plus représentée dans les textes est celle de la ligne 44 : *man-nu īdi ilī šubatka*. La seconde attestée uniquement dans le témoin K est celle de la prière *ilī ellu bān kullat nišī attū* (Sect. A 55-63). La partie Sect. A 44-53 est une strophe de la prière *ilī bēlī bānū šumija*. Elle est séparée par un trait horizontal dans certains textes et remplacée en K par la prière *ilī ellu bān kullat nišī attū*. On a ici les variantes de l'enchaînement de trois petites strophes et prières à l'intérieur d'un grand ensemble.

Le début de la strophe *mannu īdi ilī šubatka* (l.44) concerne l'ignorance de la demeure (*šubtu*) du dieu personnel<sup>104</sup>. La question est caractéristique de la plainte qu'on trouve également dans les noms propres construits avec les pronoms interrogatifs *ali* "où ?" : *A-lī-ba-ni-šu* "Où est celui qui m'a créé ?", *A-lī-a-bi* "Où est mon père ?", *A-lī-wa-qar-tum* "Où est ce qui a de la valeur ?" etc. (Stamm 1968, 165, 284sq.), *mīnū* "que ? quoi ?" : *Mi-nam-e-pu-uš-DIĜIR* "Qu'ai-je fait à mon dieu ?" etc. (Stamm 1968, 164 ; Watanabe 1993, 295-300) et *mannu* "qui ?" : *Man-nu-i-da-as-su-i-di* "Qui connaît sa puissance ?", *Ma-nu-um-ba-lum-DIĜIR* "Qui est sans dieu ?" (Stamm 1968, 238sq.).

Cette prière est accompagnée d'un repas (*mākālū*) qualifié de *kū* : *ellu* "brillant, pur, sacré" (Zgoll 1997, 75-81), et d'une offrande d'"huile fine, de première qualité" (*ulū šamnu*), comme nourriture ou huile d'onction (Cassin 1968, 130). Après que le dieu a accepté l'offrande, l'orant lui demande de prononcer une sentence juste, en sa faveur (l.49-51). Cette séquence offrandes – demande de sentence est aussi attestée dans les *namburbi* (Maul 1998, 60sq.).

À la fin des trois prières de *Bīt rimki*, les textes A et m ont un trait horizontal de séparation et la signature des *diĝiršadaba*. Les trois prières forment donc un ensemble dans les *diĝiršadaba* comme dans *Bīt rimki*. Le texte B n'a pas de trait de séparation et continue directement avec la prière suivante (*ilī ellu bān kullat nišī attū*).

#### 2.4. *ilī ellu bān kullat nišī attū* (Sect. A 55-63)

Incipit dans les les témoins de Dš no. 11 : K 3177+ (B) i 18' ; VAT 10771+ (K) rev. iii 7'.

<sup>104</sup> Aussi attestée lexicalement *ki-tuš-bi nu-zu* : *šu-bat-su ul i-di* (Izi Tablet C i 19' (MSL 13, 176) dans un contexte où il est question de l'emplacement des dieux. L'anonymat et l'éloignement sont les caractéristiques des démons, par exemple en Maqlû II 209 (Meier 1967, 21) :

ERI-ki ul i-di Ê-ki KIMIN *šum-ki* KIMIN *šu-bat-ki* KIMIN

"(kaššaptu), je ne connais pas ta ville, je ne connais pas ta maison, je ne connais pas ton nom, je ne connais pas ta demeure."

Incipit de la prière à Sîn : VAT 13608+ (BAM 316) (A) iv 14' ; VAT 13630 (LKA 25 1.S.) (B) ii 3' ; K 6018+ (Loretz/Mayer, AOAT 34 no 59) (C) Face 8 ; K 6018+ (Loretz/Mayer, AOAT 34 no. 59) (D) Rev. 7' ; K 8183(E) 8.

La ligne 55 est un des rares passages des *diġiršadaba* où *ilu*, le dieu personnel anonyme et indéfini, est suivi d'épithètes. Cette ligne est une reprise avec des variantes de la première ligne d'une prière à Sîn : *bēlum askaru/nannāru kullat binīti* "Seigneur, croissant de lune/luminaire de toute la création" (cf. p. 231sq.). Le reste de la prière Sect. A 55-63 est une paraphrase de la prière à Sîn.

Le dieu personnel est qualifié de *ellu* qui peut être soit un adjectif attributif ("mon dieu pur"), soit un adjectif prédicatif ("mon dieu est pur"), soit un adjectif employé comme substantif ("mon dieu, le pur"). La présence du pronom personnel *attū* pour *attā* (2<sup>ème</sup> pers. sg. masc.) plaide en faveur d'un adjectif prédicatif et d'une phrase nominale. La prière est constituée de fragments de discours exorcistiques assemblés pour former une supplication à Sîn (ou au dieu personnel) pour que les eaux cosmiques éloignent *adirtu* "peur", (aussi "assombrissement" cf. p. 236sq.) loin du patient. Cette prière n'est donc pas explicitement une demande d'apaisement de la colère du dieu même si elle peut fonctionner comme telle. Après un trait horizontal qui suit la ligne 63, le texte K 8870+ (h) contient la signature des *diġiršadaba* et est suivie de la partie rituelle : manipulations, offrandes et prosternations (K 8870+ 6'-11') (Lambert 1974, 296-298).

La prière Sect. A 55-63 est une variante basée sur une prière akkadienne à Sîn qui a survécu indépendamment sous plusieurs formes. Une comparaison entre les différents témoins est instructive car elle montre l'usage que les scribes ont fait de leurs sources. Elle donne une information sur l'histoire de la littérature en général, et sur la transmission des textes religieux en particulier (cf. chap. V 2.1.).

## 2.5. [*anāku*] *ilī mīnā ēpuš ilu* (Sect. A 71-108)

Incipit dans les témoins de Dš no. 11 : K 8870+ (h) 12'.

Incipit dans les prières sumériennes et bilingues : H 175+152 (pl. 1-2) 1 ; BM 96574 (CT 58, 40) 1 ; IM 43413 (TIM IX 5) 1 ; Copenhagen 10099 (JCS 8, 86 et photo pl. 5-6) 1 ; VAT 1320 (VAS 2 no. 47) 1 ; K 5235 Lambert 1974, pl. 131 ; A.2788:1.

Traduction de la prière : Hecker 1989, 777sq.

Cette prière akkadienne monolingue est une reprise avec des modifications d'*eršahuġa* paléo-babyloniens en sumérien monolingue et d'*eršahuġa* bilingues d'époque assyrienne. On trouve par ailleurs des éléments thématiques de cette prière dans trois prières hittites adressées au dieu personnel

par l'intermédiaire d'Ištanu, le dieu du soleil. Il est en soi rare d'observer les substrats de texte liturgique.<sup>105</sup> L'invocation du dieu personnel au début de la prière est aussi attestée dans les noms propres du type "Satzklagen" sous la forme d'une question (Stamm 1969, 164sq. ; Watanabe 1993, 295-300) : *Mi-nam-e-pu-uš-DIĜIR* "Qu'ai-je fait au dieu ?".

## 2.6. *ilī šurbû qā'īšu balāti* (Sect. A 109-120)

Incipit dans les témoins de Dš no. 11 : K 3177+ (B) ii 25' ; K 8870+ (h) 46' ; VAT 9147+ (J) ii 6'.

Traduction de la prière : Seux 1976, 205sq.

Le thème de cette prière est le jugement (*dīnu*) de l'orant par le dieu personnel (I.110). Ce jugement est accompagné d'un rituel d'expulsion des péchés hérités des parents dans un sens large (I.115-117). Des statuettes (NU.MEŠ : *šalmū*) représentant les parents sont brûlées devant le dieu (I.118). On trouve un rituel analogue en *ilī ul īdi* (VAT 8250 (KAR no. 90) rev. 5) où il est ordonné de brûler sept statuettes de suif.<sup>106</sup> L'action de brûler ces statuettes permet de libérer le patient de la "dette" (*e'iltu*), c'est-à-dire de son héritage de péchés. Une liste analogue des péchés des parents est attestée dans un šuilla à Marduk (Mayer 2004, 203 l.22-23). Dans cette prière, l'orant prononce une formule conjuratoire pour que les péchés ne s'approchent pas de lui et demande au dieu personnel de le purifier avec de la saponaire :

Mayer 2004, 203 ligne 25 :

[u]l-ṭa-ba-an-ni-ma i-lī GIM <sup>u</sup>KI.KAL ub-bi-ban-ni

"Mon dieu me rend aimable, il me purifie comme (avec) de l'herbe-sassatu."

## 2.7. *[ši]gû arnum gillatu ḫiītū* (Sect. A 121-175)

Incipit dans les témoins de Dš no. 11 : VAT 9147+ (J) ii 18'.

Traduction de la prière : Falkenstein/von Soden 1953, 272sq. ; Seux 1976, 206-208 ; Hecker 1989, 779 ; Foster 2005, 724sq.

<sup>105</sup> A ce propos, voir Wassermann/Gabbay 2005, 69-83.

<sup>106</sup> Dans le même rituel, il est ordonné aussi de façonner sept "répliques" (*muššulātu*) (VAT 8250 (KAR no. 90) 6 et le duplicat K 8367+ (AMT 81, 5) 11'). Il n'est pas précisé ce que représentent ces "répliques" : ce sont soit des images du dieu personnel, soit celles de différents dieux ou celles des ancêtres de l'orant. Ces "répliques" ne sont pas détruites durant le rituel. A la fin du rituel, il est aussi commandé de faire deux statuettes de cire et deux statuettes de suif de l'homme (2 NU DU<sub>8</sub>.LĀL 2 NU Ī.UDU šá LÚ), c'est-à-dire de l'orant lui-même. Ces quatre statuettes sont brûlées sur le brasero placé devant le dieu.



Cette longue prière contient une reconnaissance de culpabilité et un catalogue de fautes. L'efficacité de la supplication est proportionnelle à l'insistance et à la répétition des fautes possibles ("loi de reduplication" (Bottéro 1987-1990, 207a §12, 213a §24, 216b §30)). Des listes analogues apparaissent dans les litanies *Lipšur* (Reiner 1956, 142) :

Dš 123 <i>Lipšur</i> 50'	[DÙ <i>a</i> ]n-nu-ú-a DÙ <i>hi-ta-tu-ú-a</i> DÙ <i>gíl-la-tu-ú-<sup>1</sup>a<sup>1</sup></i> DÙ <i>an-nu-ú-a</i> DÙ <i>hi-ta-tu-ú-a</i> DÙ <i>gíl-la-tu-ú-a</i>
Dš 124 <i>Lipšur</i> 53'	[ <i>aq</i> ]-bi-ma e-ni ú-tak-kil-ma ul ad-din <i>aq-bi-ma e-ni ú-t[ak-kil-ma] ul ŠÚM-in</i>
Dš 125-126 <i>Lipšur</i> 54'	[ <i>la na</i> ]-tu-ta e-pu-uš la šá-lim-tu <i>aq-bi</i> [ <i>la qa-bi-t</i> ]a ú-šá-an-ni la šá-lim-tu ina pi-ia i[š]-šá-k[ín] <i>la na-tu-tú DÙ-uš [la ša-lim]-tu ina KA-ia šá-k[ín] la qa-bi-ta ú-šá-an-ni</i>
Dš 123	[Tous] mes péchés, toutes mes fautes, toutes mes transgressions,
Dš 124	J'ai affirmé, puis j'ai renié ; j'ai promis, puis je n'ai pas donné.
Dš 125	J'ai fait des choses inappropriées, j'ai dit des choses insincères.
Dš 126	J'ai répété [ce qui ne doit pas être dit] ; ce qui n'est pas sincère est posé dans ma bouche.

La suite de la prière est une réflexion sur la culpabilité de l'homme et ses conséquences, qu'on trouve aussi dans les *eršahūga* (IVR<sup>2</sup> no. 10 rev. 29-34, cf. Maul 1988, 240 ; K 3153 rev. 19-22, cf. Maul 1988, 314), dans d'autres textes liturgiques comme la prière à Marduk no. 1:105-110 (Lambert 1959/60, 57) et dans *Ludlul* II 34-38.

L'épithète <sup>lu</sup>SIPA UĜ.MEŠ "le berger des peuples" (l.173) se rapporte soit au roi (CAD R 310sq. b), soit au dieu personnel.

## 2.8. [...] (Sect. B 1-8)

Témoins : K 7268 + K 11538 (C) ; 81-2-4, 323 (p)

Cette prière dont il ne reste que la fin contient un passage métaphorique où l'orant se compare lui-même à la 1<sup>ère</sup> pers. à un bœuf (l.2), à un mouton (l.3), à l'eau de la rivière (l.4) et au bateau (l.5). Le thème de ces lignes est l'ignorance qu'on trouve dans un autre passage des *diġiršadaba* (Sect. A 90-91). La fin de la prière est identique à deux lignes des litanies *Lipšur* (Reiner 1956, 142) :

- Dš 6-8      LÚ-u-tú UGU SÍG SAĜ.DU-šú *an-nu-u-[šá ħi-ṭa-tu-u-šá  
gíl-la-tu-u-šá]  
an-nu-ú-a ħi-ṭa-tu-u-a gíl-lat-ú-a [šá ki-ma ħa-mi] tab-ku-  
ú-ma UGU-<sup>ʾ</sup>šī<sup>ʾ</sup>-na ú-kab-bi-is  
ina u<sub>4</sub>-mu an-ni-i lu-u paṭ-r[a]-ni lu-ú pa-áš-ra-ni*  
*Lipšur 56'-58' a-me-lu-tú UGU SÍG SAĜ.DU-šá ár-nu-šá [g]íl-la-tu-šá  
ma-<sup>ʾ</sup>-du  
an-nu-ú-a ħi-ṭa-tu-ú-a gíl-lat-u-a šá GIM ħa-mi tab-ku-ma  
UGU-šú-nu ú-kab-bi-eš  
lu DU<sub>8</sub>.MEŠ-ni [lu BÚR].MEŠ-ni*
- Dš 6      L'humanité : ses péchés, [ses fautes, ses transgressions]  
sont (aussi nombreux) que les cheveux de sa tête.
- Dš 7      J'ai piétiné mes péchés, mes fautes, mes transgressions qui  
sont entassés comme un tas d'ordures.
- Dš 8      En ce jour, que mes péchés soient défaits ! Qu'ils soient  
dénoués !

Ces passages communs entre les diġiršadaba et *Lipšur* indiquent par dérivation la parenté des diġiršadaba avec *Šurpu* (Reiner 1956, 129 n. 1). Une indication de rituel est indiquée après un trait de séparation.

#### 2.9. *mīnū annū'a-ma kī'am epšēku* (Sect. B 10-32sqq.)

Incipit dans les témoins de Dš no. 11 : K 7268 + K 11538 (C) 11' ; 81-2-4, 323 (p) face ou rev. 10'.

Incipit dans une tablette scolaire : VAS 24 no. 124 i 4-5.

Incipit dans les séries rituelles : VAT 8250 (KAR no. 90) rev. 8 (*ilī ul īdi*).

Cette prière est la seule de la série des diġiršadaba dont l'incipit apparaisse dans un exercice scolaire. Des extraits d'incantations, de prières et/ou de textes religieux sont fréquents dans les tablettes des écoliers du premier millénaire (Gesche 2001, 174-178). Dans l'exercice BM 32620+ rev. 11-12 (Gesche 2001, 222sq.), on trouve une traduction de la signature des diġiršadaba parmi une liste d'autres signatures typiques :

BM 32619+ rev. 11-12 :

DAB-ti DI[ĜIR.MEŠ u]<sup>ʾ</sup> XV šá UGU-ía ĜÁL-ú / [*ana pašāri*]

“Pour défaire la colère (litt. mainmise) du dieu et de la déesse qui est présente contre moi.”

Des signatures similaires sont attestées en contexte dans les textes thérapeutiques, comme en BAM 316 ii 26'<sup>107</sup> :

<sup>107</sup> Pour d'autres signatures de ce type, voir van der Toorn 1985, 122sq.

BAM 316 ii 26' :

DIŠ NA DAB<sub>5</sub>-ti DIĜIR u <sup>d</sup>iš<sub>8</sub>-tár UGU-šú ĜÁL-ši

“Si un homme, la colère (litt. mainmise) du dieu et de la déesse est présente contre lui.”

La suite de la prière reprend le thème de l'ignorance avec les mêmes métaphores que la prière précédente (l.12-15). L'incipit de cette prière est mentionné dans la série rituelle de *ilī ul īdi*.

#### 2.10. [...] (Sect. C 1-5)

Témoins : K 7641 (F) 1' ; VAT 9147 (J) iv 1'.

Il n'existe plus que quelques lignes fragmentaires de cette prière. Le texte F (K 7641) ajoute la “formule de présentation personnelle” qu'on trouve fréquemment dans les šuilla (Mayer 1976, 46sq.). La formule de ce type insiste sur la relation de l'orant avec les divinités personnelles. Le nom de celles-ci n'est pas précisé et doit être ajouté selon les cas (Mayer 1976, 51 ad 2.α). Elle apparaît juste avant la demande à l'impératif adressée au dieu (l.5).

#### 2.11. *ilī ul īdi šēretka našāku* (Sect. C 6-19sq.)

Incipit dans les témoins de Dš no. 11 : K 7641 (F) 5' ; VAT 9147 (J) iv 5'.

Incipit dans les séries rituelles : VAT 8250 (KAR no. 90) rev. 3.

Cette prière commence comme la seconde prière de *Bīt rimki* (Sect. A 23-39) avec un aveu d'ignorance (*ilī ul īdi*) et le terme *šērtu* “punition”. *šērtu našū* “placer une punition” a un sens parallèle à *hiṭta emēdu* “imposer une condamnation” à la ligne suivante (CAD N/2 108 ad *šērtu*). La faute de l'orant, qui a causé la tristesse du dieu (*ašāšu*), est due à une explication insuffisante de la commande (*qibītu*) divine (l.8). Dans le même ordre d'idée, l'orant avoue avoir oublié (*ul ḥasāsu*) les transgressions qu'il a commises (l.12). Les thèmes de la mémoire de la faute et de l'absence d'explications des ordres divins apparaissent dans d'autres prières. L'évocation du sentiment de tristesse éprouvé par le dieu est en revanche inédite. Cette prière est mentionnée dans la série rituelle de *ilī ul īdi*.

#### 2.12. Résumé

Les prières de la version standard assyrienne des diĝiršadaba, malgré leur provenance originelle disparate et leurs particularités littéraires, forment-elles une série rituelle, ou s'agit-il d'une collection de prières rassemblées par hasard par un copiste pour des raisons pratiques (van der Toorn 1985, 122) ? Les colophons et les rubriques qui nous auraient indiqué leur usage

rituel ont malheureusement disparu sur les fragments qui nous sont parvenus. Il existe cependant trois arguments en faveur d'une série rituelle propre des *diġiršadaba* : le premier est la présence après les prières de prescriptions rituelles donnant de l'ensemble l'image d'une cérémonie structurée ; le second est l'adaptation de la prière à *Sîn*, dieu nommé et pourvu d'épithètes, aux critères d'une prière au dieu personnel, non nommé et sans qualificatifs ; le troisième est la présence de la mention "*diġiršadaba*" dans les catalogues et dans d'autres séries rituelles. Dans le cas d'une collection de prières, la simple juxtaposition de textes de différentes provenances, sans effort de construction et de cohérence, aurait prévalu.

## IV. Prière de la version sumérienne et bilingue et de la version standard assyrienne Sect. A 71-108

### *1. Structure de la prière version sumérienne et bilingue et de la version standard assyrienne Sect. A 71-108*

Les prières contenues sur les six tablettes sumériennes (Dš no. 1-6), sur les deux tablettes bilingues (Dš no. 7 et 9) et dans la Sect. A 71-108 de la version standard assyrienne des *diġiršadaba* (Dš no. 11) ont une structure identique. Elles se composent de quatre parties :

1. interpellations
2. protestations
3. supplication
4. demandes d'apaisement

Ces quatre parties sont subdivisées en plusieurs sous-parties. Chaque texte des différentes versions de la prière donne des variantes. Certaines lignes ou sections de ces prières sont aussi attestées ailleurs dans la littérature cunéiforme. Par une recherche intertextuelle, il est possible de reconstruire la structure littéraire de ces prières dans leur contexte traditionnel.

#### *1.1. Les interpellations*

Un des principaux aspects de la formulation des *diġiršadaba* est l'absence d'épithètes qualifiant le dieu personnel. Contrairement aux *šulla* qui commencent toujours par un appel à une divinité nommée, suivi de ses titres et épithètes (Mayer 1976, 39-45), les *diġiršadaba* dans les versions sumériennes et bilingues, et dans la version standard assyrienne débutent par une interpellation dépourvue de qualificatifs. *ilī* "mon dieu" ne désigne aucune divinité particulière et l'appel peut s'appliquer indifféremment à tous les dieux<sup>108</sup>.

Ces interpellations font partie de la catégorie des "introductions sous forme de plainte" (Maul 1988, 18sq.). Ce type obéit au schéma suivant :

Ligne 1 : interpellation du dieu personnel par une question.

Ligne 2 et suivantes : interpellation avec énumération des aspects généraux du dieu personnel.

---

<sup>108</sup> Les épithètes qui suivent *ilī* dans la ligne Sect. A 55 de la version standard assyrienne s'expliquent par l'emprunt avec des variantes de la ligne 1 de la prière à *Sîn* (cf. p. 231sq.).

Les lignes Dš no. 11 Sect. A 71-74 contiennent une interpellation au dieu personnel. L'orant s'adresse directement à la 1<sup>ère</sup> personne à la divinité.<sup>109</sup>

### 1.1.1. “Mon dieu, qu’ai-je fait ?”

Dš no. 1	1	me diġir-mu a-na i-im-ak
Dš no. 2	1	ġá-e diġir-ġá [...]“mu”
Dš no. 3	1	ġá-e diġir-ġu <sub>10</sub> a-na i-na-ak
Dš no. 5	1	[ġá]-e diġir-ġu <sub>10</sub> a-na i-na-[ak]
Dš no. 6	1	mi diġir-ġu <sub>10</sub> { <i>Ras.</i> } [
K 3141 (Maul, Erš. 60)	7’	me-e dim-me-er-mu a-na-àm mu-ni-í[b-ak]
Dš no. 10	1	ge diġir-gu a-na ba-dù-an-na
Dš no. 7	1	me-e dim-me-[er-mu-ra a-na (...) -ak] <i>a-na-ku a-na [ili(NI)-ia mīnā ēpuš]</i>
K 3131 (OECT 6 pl. XXV)	1	me-e gašan-mu-ra [a-na(-)ak] <i>a-na-ku a-na be-el-ti-ia m[i-na-a ēpuš]</i>
Dš no. 11 (h)	12’	[ <i>ana-ku</i> ] DIĠIR <i>mi-na-a</i> DÙ-uš DIĠIR <i>b[e-li ]</i>
BM 26187 (STC II pl. 75sq.)	67	<i>mī-na-a e-pu-uš</i> DIĠIR. ĠU <sub>10</sub> u <sup>d</sup> <i>Ištar-ĠU<sub>10</sub> a-na-ku</i>

Les graphies syllabiques mi, me de ġá-e (ou ġe<sub>26</sub>) apparaissent dans d’autres textes syllabiques comme dans l’Hymne à Inanna 11 (Sjöberg, JCS 40 (1988) 168) et voir le commentaire de Sjöberg, JCS 40, 175 Line 11, l’Incantation à Utu 249 (Alster, ASJ 13 (1991) 69) etc. ge et le suff. -gu dans le texte de Mari sont des graphies syllabiques pour ġe<sub>26</sub> et -ġu<sub>10</sub> respectivement dénotant peut-être une forme dialectale de prononcer le phonème /ġ/. Les bases verbales i-im-ak, i-na-ak correspondent dans la version akkadienne à *ēpuš* (G Prét. 1<sup>ère</sup> pers. sing.). Le texte de Mari emploie le verbe synonyme du “planter, construire, ériger” (*banū*). diġir est au datif (Dš no. 3 et Dš no. 5 datif dans le verbe et les bilingues Dš no. 7 et K 3131 suff. -ra après diġir). i-im-ak doit être interprété comme une forme passive, cf. Jagersma 2010{i-m(u)-AK}<sup>110</sup> ; on trouve la même construction avec si “remplir” par ex. dans Rêve de Dumuzi (Alster, Dumuzi’s Dream 52) : ša-ga-né ér im-si “son cœur est plein de larmes” et Wilcke AfO 24 (1973) 4.2’ : [má luga]l-la-ke<sub>4</sub> níġ-gur<sub>11</sub> i-im-si “[le bateau du roi] est plein de marchandise”.

L’invocation<sup>111</sup> du dieu personnel dans les prières diġiršadaba est directe, non précédée, ni suivie d’épithètes et à la 1<sup>ère</sup> pers. sing.<sup>112</sup> Cet usage est caractéristique des prières au dieu personnel.<sup>113</sup>

<sup>109</sup> L’évocation familière de la divinité est une caractéristique de la littérature de la période paléo-babylonienne. On s’adresse directement au dieu sans recourir à un oracle ou à un rêve (Groneberg 1986, 104 et n. 98).

<sup>110</sup> En CT 17, 26:54sq. on notera la construction a-na íb-ak-a (=mīnā ēpuš).

<sup>111</sup> Pour la structure des diġiršadaba, voir chap. I.

<sup>112</sup> L’usage de la 1<sup>ère</sup> pers. dans les prières personnelles n’est pas exceptionnel. Cependant dans les šuilla on commence par un appel et une présentation des titres et épithètes du dieu le plus souvent à une forme nominale et/ou à la 2<sup>ème</sup> pers. Celui qui prie ne s’adresse directement à la divinité qu’avec “*sullī*” (Mayer 1976, 125sq. “Hinwendung

La formule “Mon dieu, qu’ai-je fait ?” est aussi attestée comme nom propre, plus souvent dans un contexte babylonien qu’assyrien (“Satzklagenamen”, cf. Stamm 1939, 164sq. ; Watanabe 1993, 290). Ce type de nom propre apparaît déjà dans un texte présargonique, au moins 500 ans avant la plus ancienne attestation paléo-babylonienne, et ceci en sumérien : Dans un texte juridique de Ġirsu, daté d’environ 2400 av. J.-C., un certain Di-Utu, fils de Ġá-a-na-ak (“Qu’ai-je fait ?”) est mentionné<sup>114</sup>. On trouve un nom propre du même type à Mari dans les textes de l’époque dite des *šakannakku* (ca 2500) : dans plusieurs textes il est fait mention d’un fonctionnaire du nom de Me-na-na-ak (ARM XIX 034, 064, 067, 068, 093, 318, 403, parmi les nouveaux textes, TH02-T816, TH02-T1005a et peut-être TH02-T320 mais le premier signe na est restitué) / Me-ni-na-ak (TH02-T621) qui semble bien être un nom sumérien. Cette formule n’est donc pas une invention tardive mais remonte au moins à l’époque présargonique.

Les noms propres de l’époque néo-assyrienne sont appelés “Satzklagen”, car ils sont en forme de question ou de protestation (Stamm 1939, 164sq. ; Watanabe 1993, 290 et 295sq.) et correspondent à deux formules typiques des *diġiršadaba* : “Mon dieu, je ne savais pas” (KAR 90:1 : *ilī ul īdi*)<sup>115</sup> et “Mon dieu, qu’ai-je fait ?” (Watanabe 1993, 295-301). Dans ce dernier cas, le verbe “faire” (*epēšu*) est construit le plus souvent avec un double accusatif (*mīnā-ēpuš-ilam*), plus rarement avec le datif (*ana* + ND). Au lieu de *epēšu*, on trouve d’autres verbes qui appartiennent plus spécialement au vocabulaire de la faute comme *haṭū* “faillir, fauter, pécher” (*me-nu-aḥ-ti*) et *egū* “faillir, être négligent”. La liste des noms propres établie par Watanabe (1993, 295-300) montre que le nom propre *mīnā-ēpuš-ilam* est surtout attesté aux époques paléo-babylonienne, cassite et néo-assyrienne. Le nom propre *mīnū-aḥṭi-ana-ilī* n’est en revanche attesté qu’à l’époque néo-assyrienne. A l’époque néo-assyrienne également, on trouve

---

des Beters zur Gottheit”). Quelques prières commencent avec *alsika/ki* mais elles ne font pas partie du groupe des *šulla* (Mayer 1976, 125sq. ; Zgoll 2003a, 60).

Dans les *eršaḥuġa*, l’introduction a la forme d’une litanie qui commence par des épithètes très générales comme *umun(-mu)* “mon seigneur” ou *gašan(-mu)* “ma dame” ; le nom de la divinité n’apparaît qu’après quelques lignes (Maul 1988, 17). Les *diġiršadaba* portant la signature *eršaḥuġa* ont une lamentation en guise d’introduction (“Klagende Einleitung”, cf. Maul 1988, 19).

<sup>113</sup> Cet appel ressemble à la déclaration de reconnaissance par le roi dans les inscriptions royales de Warad-Sîn : <sup>d</sup>nanna lugal-ġu<sub>10</sub>, za-e-me-en ba-e-a-ak, ġá-e a-na mu-e-en “Nanna, mon roi, c’est toi qui as fait (les choses), moi que puis-je dire ?” cf. Warad-Sîn 16 :42-44 (RIME 4, 234), Warad-Sîn 10 :22-24 (RIME 4, 216), Warad-Sîn 3 :32-34 (RIME 4, 207).

<sup>114</sup> Thureau-Dangin, RTC no. 18 col I 2sq. = M. Lambert, ArOr. 23 (1955) 570sq. = Edzard, Sumerische Rechtsurkunden der III. Jahrtausends, München 1968, 112-114 n. 60, cf. Maul, N.A.B.U. 1994, no. 40, 38sq.

<sup>115</sup> En VAS 13 no. 103:13 et rev.13, on trouve le NP : *ar-ni-ū-ul-i-dam/da* (DUMU *a-bi-i-di-nam*). Pour la forme *i-da(m)* (< \**jida*\*), voir p. 125 n. 102.

des formes abrégées comme *mīnā-ēpuš(u)*, *mīnū-aḥti*, mais aussi les noms propres *anāku-AN* “Moi, dieu !” et *anāku-AN-lam-ma* “Moi, au dieu (accusatif) !” (Hirsch 1961, 41 ; Stol 1991, 195).

Les digiršadaba sumériens invoquent en principe uniquement le dieu personnel et non sa parèdre. Les textes Dš no. 7 et Dš no. 11 (h) ajoutent cependant deux lignes avec l’invocation du dieu et de la déesse personnels sous les appellations umun (= *bēlu*) “seigneur” et gašan (= *bēltu*) “dame”<sup>116</sup> :

Dš no. 7:2-3:

dim-me-er umun-m[u-ra a-na (...) -ak]

*ana ili(NI) be-lí-[ia mīnā ēpuš]*

ama <sup>d</sup>inanna gašan-mu-r[a a-na (...) -ak]

*ana <sup>d</sup>iš-tar be-el-ti-[ia mīnā ēpuš]*.

“Qu’ai-je fait au dieu, mon seigneur ? Qu’ai-je fait à la déesse, ma dame ?”

La formule est attestée dans d’autres prières, par exemple en K 3131 qui est un eršahuḡa à Inanna (Maul 1988, 280sq. Ešh n69). Les premières lignes sur la face du texte sont identiques à celles des digiršadaba si ce n’est qu’on s’adresse à une déesse (gašan), sans doute Inanna, et non au dieu personnel<sup>117</sup>. Dans un šuilla à Ištar (BM 26187 = Ištar 2:67 (Zgoll 2003a, 46), cette formule est placée au milieu de la supplication. Plus qu’une invocation des dieux personnels, elle sert à renforcer l’énumération des maux du patient. La ligne 68 a été ajoutée comme parallèle pour expliciter cette interruption de la forme interrogative :

Ištar 2:68 (Zgoll 2003a, 46):

*ki-i la pa-liḡ DIĜIR.ĜU<sub>10</sub> u <sup>d</sup>Ištar-ĜU<sub>10</sub> ana-ku ep-še-ek*

“Moi, je suis traité comme quelqu’un qui n’a pas respecté<sup>118</sup> son dieu et sa déesse !”

Dans ce šuilla, cette ligne apparaît comme un condensé des formules du type “je suis traité comme...” qu’on trouve dans les digiršadaba. Elle est comme une conclusion de la liste de tous les traitements “sévères” de la divinité<sup>119</sup> comme ceux présentés en Dš no. 1:12-14 : “Je suis traité comme quelqu’un qui aurait mangé seul le pain qu’il a trouvé, je suis traité comme quelqu’un qui aurait bu seul l’eau qu’il a trouvée, comme si je n’avais pas dit le nom de mon dieu : J’en suis ramené là !” etc.

<sup>116</sup> Pour le couple *ilu ištaru* à Babylone et Assur, voir p. 297sqq.

<sup>117</sup> Inanna est présentée comme une déesse personnelle (Watanabe 1993, 291).

<sup>118</sup> Le verbe *palāḡu* désigne un sentiment de peur, de crainte (en particulier des dieux) et l’action d’honorer, respecter, prendre soin (van der Toorn 1985, 13sq. et Jaques 2006, 188 n. 414).

<sup>119</sup> A propos de la justice divine, voir p. 160 n. 161.



## 1.1.2. “Mon dieu qui m’a façonné, qu’ai-je fait ?” etc.

Dš no. 1	2	diġir-mu IM(-)dím-dím-ma-mu a-na i-im-ak
Dš no. 2	2	diġir-ġu <sub>10</sub> in-[ ]
Dš no. 3	2	diġir-ġu <sub>10</sub> níġ ù-tu-na a-na i-na-ak
Dš no. 5	2	diġir-ġu <sub>10</sub> níġ ù-tu-na-ġu <sub>10</sub> a-na i-na-ak
Dš no. 6	2	diġir-mu in-du-du-BI-na-m[u ]
Dš no. 7	4	dím-me-er ù-tu-ud-da-[mu-ra a-na (...)ak] <i>ana ili(NI) ba-ni-ia [mīnā ēpuš]</i>
Dš no. 11 (h)	13	DIĠIR.MU a-li-du MI[N
K 11951 (Or. 59, 486)	3'	DIĠIR.MU ba-ni-i[a

Dš no. 1	3	a-ġá-re-en IM(-)dím-dím-ma-mu a-na i-im-ak
Dš no. 2	3	aġaren <sub>5</sub> (AMA.ŠIMxNÍĠ) in- <sup>r</sup> dím-dím <sup>1</sup> -ma <sup>2</sup> -ġu <sub>10</sub>
Dš no. 3	3	a-ġaren <sub>x</sub> (ENGUR)-e níġ dí-m-dím-ma-ġu <sub>10</sub> a-na i-na-ak
Dš no. 5	3	<sup>r</sup> a <sup>2</sup> -ġaren <sub>x</sub> (ENGUR <sup>1</sup> )-e níġ dí-m-dím-ma-ġu <sub>10</sub> a-na i-na- [ak]
Dš no. 6	3	a-ġá-re-em in-du-du-BI-n[a-mu ]
Dš no. 7	5	ama <sup>d</sup> inanna ù-tu-ud-da-mu-[ra a-na (...)ak] <i>ana <sup>d</sup>iš-tar ba-ni-ti-ia [mīnā ēpuš]</i>
Dš no. 11 (h)	14	[ <sup>d</sup> ištar ālittu MIN]
K 11951 (Or. 59, 486)	4'	<sup>d</sup> iš <sub>8</sub> -tár ba-ni-t[i

Selon les versions, le verbe est dí-m ou ù-tu non conjugué suivi dans la plupart des cas du suff. -ġu<sub>10</sub>. níġ : *ša* (pron. relatif) en NBGT I 214 (MSL 4, 137) et Aa III/6:3 (restitué en MSL 14, 349), et en contexte, KAR 4 rev. 21: níġ nu-kúr-ru : *ša lā uttakaru* “qui n’est pas hostile”, aussi SBH 77 No. 44 :18sq.: èm u<sub>4</sub>-zal-la-ke<sub>4</sub> ġi<sub>6</sub> ġar-ra-zu : *ša urri ana mūši taškumu* “(Enlil) toi qui as changé le jour en nuit”. Dans le texte Dš no. 1, IM devant la base verbale est peut-être pour ní, graphie syllabique pour níġ, ou un préfixe analogue à in- en Dš no. 2. Le terme aġaren a plusieurs graphies logographiques (ABxGÍN, ABxKÁR, ABxĤA, ABxĤAL, AMA.GÍN (AMA.àga), AMA.ŠIM et AMA.ŠIMxNÍĠ) et syllabiques (a-ġá-re-en, àga-re et a-ġá-re-em). a-ENGUR en Dš no. 3 et Dš no. 5 doit être aussi lu a-ġaren<sub>x</sub>. (PSD Vol. I Part. III 60sq.) et PEa 57 (MSL 14, 33) : LAGABxKÙ = ġá-re-en/em. Le terme akkadien *agarinnu* est écrit avec ga<sub>1</sub> au lieu de ġá.

On s’adresse parfois aux dieux personnels par la paire parallèle masculin / féminin, rarement (nous l’avons souligné) dans les diġiršadaba, mais plus fréquemment dans d’autres prières comme dans les šuilla, par exemple dans la supplication d’un šuilla à Ištar :

BMS 12 :71 (AGH 80):

DIĠIR.MU u<sup>d</sup>Eš<sub>18</sub>-dar.MU DI-mu KI.MU

“Que mon dieu et ma déesse se réconcilient avec moi !”

En sumérien, le dieu personnel n'est généralement pas désigné par un nom mais par le générique *diġir* "dieu"<sup>120</sup>. Pour la déesse personnelle, on emploie soit *dinanna* (de Meyer 1982, 274) soit, comme dans les *diġiršadaba*, *aġaren* qui signifie également la "matière-première", le "moût", "quelque chose qui, en fermentant, va devenir une nouvelle substance" (Cavigneaux/Al-Rawi 1995, 195 ad MA 20). Comme agent créateur *aġaren* est la matrice, le moule, la mère créatrice (akk. *agarinnu*), comme matière, c'est le pain à bière (akk. *bappiru*) et l'argile de l'Apsû (PSD A Vol. I Part. III (1998) 60sq.) :

K 4157+7640 :12'-14' (cité en PSD A Vol. I Part. III 60) :

im abzu-ta aġaren<sub>4</sub> nam-lú-lu<sub>7</sub>-ke<sub>4</sub>

"Argile de l'Apsû, matière première de l'humanité ...".

La métaphore s'applique dans la version sumérienne au dieu lui-même. Le terme *aġaren* est traduit en AMA.AN.INANNA<sup>121</sup> : *Ištar* dans les versions bilingues et monolingues assyriennes. La fonction créatrice du dieu personnel se manifeste dans la métaphore de "parent" de son protégé. Elle ne correspond pas à la relation normale entre le dieu et l'homme qui est davantage à l'image de celle du roi et de son sujet (Jacobsen 1976, 158, Klein 1982, 295sq.). Pour décrire cette fonction créatrice, on emploie les verbes *dím* "façonner, pétrir" et *ù-dú*, *dúd* "faire naître, engendrer", et leurs correspondants akkadiens *banû* "faire, créer" et *walādu* "engendrer, faire naître".

Les textes Dš no. 1 et Dš no. 2 complètent cette épithète en mentionnant Nintu, a-a ugu et Lamma :

Dš no. 2	4	<sup>d</sup> nin-tu-re uktin gub-ba-mu <
Dš no. 1	4	a-a ugu-mu arġuš-ta šub-ba a-na i-im-ak
Dš no. 2	5	a-a ugu-mu ʾarġuš-ta ʾsu-ub-ba-mu <
Dš no. 1	5	<sup>d</sup> lamma saġ-du-ri-na-mu a-na i-im-ak
Dš no. 2	6	<sup>d</sup> lamma sa[ġ-du-ri]-mu <

Le signe avant -mu en Dš no. 2:6 n'est pas -na mais peut-être -in ou -nu.

<sup>120</sup> Pour la question de l'identité du dieu personnel, voir chap. VII 1.1.

<sup>121</sup> Le composé Diri AMA.AN.INANNA est attesté dès l'époque archaïque dans la liste monolingue ED Lu E 74 (MSL 12, 18). La lecture du composé Diri est *amalu* d'après les listes postérieures (Diri IV 188sq. (MSL 15, 158). La traduction akkadienne est *amalu* ou *amalūtu*, une prêtresse (OB Diri Nippur 7:20 (MSL 15, 30) ; OB Diri "Oxford" 487 (MSL 15, 47) ; Diri III Ugarit 037 (MSL 15, 79), et *amalūtu* ou *ištaru* / *išartum* qui désigne la déesse personnelle (OB Diri "Oxford" 488 (MSL 15, 47) ; Diri III Ugarit 042 (MSL 15, 79) ; Diri IV 188sq. (MSL 15, 158)). AMA, AMA-rí, AMA.AN.INANNA, AMA.AN.INANNA, AMA.LUL sont énumérés ensemble dans la liste Proto-Lu 319-323 (MSL 12, 44). En contexte, AMA.AN.INANNA est attesté en Enki et Ninmah 5-7 et KAR no. 4:2 où elle est la déesse-mère de l'humanité, préfigurant dans ce rôle la déesse Ninmah.

Nintu est une déesse-mère présente déjà à l'époque archaïque (vers 2400 av. J.-C.) comme en témoigne l'hymne zà-mí d'Abū Šalābīkh qui lui est dédié, OIP 99, 48:75-77 : kēš sig<sub>4</sub> tu-tu, é-tu<sup>mušen</sup>-gùn-tur, ama<sup>d</sup>nin-tu zà-mí “(De) Keš, brique des naissances, petit temple de l'oiseau-TU bariolé, mère Nintu, fais la louange !”. La mention de Keš comme le lieu de son culte témoigne d'une assimilation à l'époque avec la déesse-mère Ninḫursaĝ, (Cavigneaux/Krebernik, 1998-2001, 507sq. ; Selz 1995, 266sq.). Le rôle de la déesse Nintu est précisément de dresser la stature de l'homme : uk-tin/ulutim<sub>2</sub> (*nabnītu*, *bunnannū*)<sup>122</sup> “ressemblance, figure, physionomie, aspect” mais aussi “traits du visage”. L'homme est créé comme une statue : il est modelé dans une matrice et mis sur pied. Cette démarche suit donc logiquement la mention d'aĝaren.

Dans les soins apportés au “nouveau-né”, le dieu personnel, équivalent métaphorique du père géniteur (a-a ugu), reconnaît l'enfant comme sien par des gestes symboliques et lui donne une place légitime dans la famille en ligne directe (Stol 2000, 178sq.). Dans ce passage au contraire, il ne lui donne pas l'affection (arḫuš (*rēmu*) : Jaques 2006, 238) attendue. En Dš no. 1:5, l'épithète saĝ-du-ri-na pour saĝ-du ūri-na (ūri(.n) = *našāru*) est une allusion à la fonction protectrice de la Lamma qui se tient à la tête de celui qu'elle protège<sup>123</sup> :

Lamentation sur Uruk Seg. H 36 :

<sup>d</sup>lamma ĝá-la nu-dag-ge saĝ-ĝá-na tuk-bi-ib  
“Que sans cesse la Lamma tienne sa tête !”<sup>124</sup>

Mais dans un adab à Bau pour Lumma 18-19 (idem 20-21), RI = ře<sub>6</sub> (ergatif), cf. Jagersma 2010, 43 :

<sup>d</sup>lamma-ře<sub>6</sub> kisal eri-kù-ga-za saĝ ġi<sub>6</sub>-ge-zu si ša-ra-ab-sá-e  
“La Lamma amène tes têtes noires devant toi dans ta cour de la ‘ville sacrée’.”

<sup>122</sup> *bunnannū* désigne spécifiquement la ressemblance, la copie (Stol 2000, 149). Le *bārū*, l'aruspice, est *bunnani* <sup>d</sup>Ninḫursaĝ “ressemblance de Ninḫursaĝ” (Zimmerman, BBR no. 24:26).

<sup>123</sup> Pour diĝir-saĝ-du-ri comme désignation du dieu personnel dans sa fonction créatrice (*ilu bānišu*) parallèle à ama dí-ma-ni (*ummu bānišsu*), cf. Vorländer 1975, 8-22 ; Klein 1982, 296 ; Groneberg 1986, 94 n. 15. L'image protectrice de celui qui tient la tête apparaît aussi dans les salutations au début des lettres paléo-babyloniennes (VA 16 no. 1:7-8, AbB 6, 3sq.) DIĜIR *na-ši-ir-ki re-eš-ki a-na da-mi-iq-ta li-ki-il* “Que le dieu qui te protège tienne ta tête pour le bien !”.

<sup>124</sup> *tuku* doit être compris ici non dans les sens akkadiens de *išū* “avoir” ou *rašū* “obtenir, acquérir, atteindre” mais dans ceux de *aḫāzu* “prendre, saisir” et *kullu* “tenir” Secondary Proto-Ea/Aa no. 17:7-8 (MSL 14, 139). saĝ-ĝá-na tuk-bi-ib est une forme transitive malgré le locatif dans la base nominale. La présence fautive du locative provient peut-être d'une confusion avec la description attestée postérieurement de la Lamma se tenant debout à côté de son protégé : <sup>d</sup>lamma-sa<sub>6</sub>-ga da-ġu<sub>10</sub> hē-gub “Que la bonne Lamma se tienne debout à mon côté” CT 16, 4:153 (Udug-ḫul).

<sup>d</sup>Lamma est à l'époque archaïque à Lagaš une déesse qui reçoit des offrandes, qui possède un prêtre et un temple (Selz 1995, 158-160). La présence de Lamma dans les noms propres (Selz, 1995, 160) ainsi que dans la liste des hymnes zà-mí d'Abū Šalābīkh, OIP 99, 48:84 : lamma <sup>d</sup>nin-súmun zà-mí ; OIP 99, 50 : <sup>d</sup>lamma-sa<sub>6</sub>-ga zà-mí, ou dans le récit de Ninsumun et Lugalbanda (Jacobsen 1989), OIP 99, 327:1 : <sup>d</sup>lamma <sup>d</sup>nin-súmun aĝaren mu-DU.DU démontre que son culte est en vigueur vers 2400 av. J.C. <sup>d</sup>Lamma comme génie protecteur est un développement ultérieur (Groneberg 1986, 96sqq.).

*1.1.3. “Le marchand que j’ai payé en argent, qu’ai-je fait ?” etc.*

Dš no. 1	6-7	dam-gàr-ra kù-babbar i-lá- <i>{Ras.}</i> -mu a-na i-im-ak šagan-lá ġiš-rin-dù-mu a-na i-im-ak
Dš no. 2	7-8	dam-gàra [ ]-mu <...> šagan-[lá ] <sup>r</sup> i <sup>7</sup> -lá-mu <...>
Dš no. 3	4	dam <sup>7</sup> -gàr-re lú rín-na-ġu <sub>10</sub> a-na i-na-ak
Dš no. 4	3'	[ ] x IM-te-le-na-mu
Dš no. 5	4	[d]am-gàra lú ġiš-rín-na-ġu <sub>10</sub> a-na i-na-[ak]
Dš no. 9 (A')	3	šaġan-lá kù-babbar x [ <i>ana šá-ma-al-li</i> x [
Dš no. 9 (C')	2'	šagan-lá <sup>r</sup> kù <sup>7</sup> -b[abbar <i>ana šá-ma-al-li</i> x [
Dš no. 11 (h)	14-15	<sup>lú</sup> DAM.GÀ[RA MIN] [ŠAGAN.LÁ] <i>ša-bit</i> <sup>ġiš</sup> <zi>-ba-ni-ti m[u-

En Dš no. 1, ġiš-rin-dù-mu est une abréviation pour ġiš-rin-na šu-dù “qui saisit (*šābit*) la balance” comme dans les versions assyriennes. La restitution <sup>r</sup>i<sup>7</sup>-lá-mu en Dš no. 2:8 est incertaine, mais i- apparaît dans le parallèle Dš no. 1 et un préfixe modal <sup>r</sup>hē-<sup>7</sup> semble ici peu probable. Dans les textes Dš no. 3 et Dš no. 5, le dam-gàra est qualifié de lú-(ġiš-)rín-na, peut-être un pseudo-logogramme pour LÚ *ġišrinni* (Borger 2003, 336). Le signe ŠAGAN est composé de U+GAN (LAK 407). Le signe GAN, qui représente un récipient à base pointue sur un socle, est peut-être un signe de lecture.

Les versions ne sont pas homogènes : soit on cite ensemble dam-gàr et šagan-lá, soit seulement un des deux et leurs fonctions sont interchangeables : il est responsable de la balance ou il est celui qui est payé en argent. Le motif du marchand n'apparaît pas dans le duplicat sumérien Dš no. 6. Dans les autres témoins de la version sumérienne et dans la version standard assyrienne, le thème du marchand est mentionné juste après l'appel aux dieux personnels et aux propriétaires d'esclave.

Le marchand (dam-gàra < *tamkāru*)<sup>125</sup> est concrètement celui qui réalise des échanges commerciaux et gère des finances. A l'époque présargonique, il n'est pas indépendant, mais lié au temple ; à Lagaš par exemple il apparaît parmi le personnel du temple de Bau (Selz 1995, 82). Comme personnage qui garantit la bonne marche de l'économie et donc de l'ordre social, il est assez souvent mentionné dans les prières et les lamentations, par ex. dans les eršahuğa (VAT 9440+ 13, cf. Maul 1988, 83) et dans les balağ :

K 4613 (4R<sup>2</sup> 11) 1-2 (Utugin Eta) :

1. [dam-gà]r-ra ba-da-kúr dù-a ka-nağ-ğá al-lù  
[*tam-ka*]-ru ittakir kala mātī ittadlağ
2. urú-ta dam-gàr-ra ba-da-kúr dù-a ka-nağ-ğá al-lù  
"Le commerçant est parti, tout le pays est dans la confusion ; de la ville, le commerçant est parti, tout le pays est dans la confusion".

Le marchand est associé traditionnellement avec la balance (ğiš-rín-na : *gešrinnu*, *zibānītu*), par ex. en Dš no. 3:4 et Dš no. 5:4, qu'il plante en terre (dù) comme en Dš no. 1:7, mais il n'a pas la réputation de s'en servir avec honnêteté (Civil 1976, 74).<sup>126</sup> On trouve l'allusion à la malhonnêteté du marchand dans la Prière d'un roi (CTH 374) 18-19, une prière hittite contenant des emprunts aux diğiršadaba : "Le marchand, un homme, tient la balance sous le soleil, et il fausse la balance". L'usage malhonnête de la balance fait partie des péchés énumérés dans *Šurpu* :

*Šurpu* II 37 :

*ina še-her-ti it-ta-din ina ra-bi-ti im-da-ğar*

"Il a donné avec la petite (mesure), il a reçu avec la grande (mesure)".

*Šurpu* II 42 :

<sup>ğiš</sup>*zi-ba-nit la kit-ti iṣ-ṣa-bat* <sup>ğiš</sup>*zi-ba-nit kit-ti ul iṣ-b*at

"Il a saisi une balance faussée, [il n'a pas saisi une balance juste]".

Dans les diğiršadaba, le dieu personnel est décrit métaphoriquement comme le marchand qui tient ou plante en terre la balance et attend un paiement. Il tient un compte avec l'homme, il en est le créancier.<sup>127</sup> Cette

<sup>125</sup> Hallo (1992, 352sq.) propose une étymologie de dam-gàr ("spouse of the purse") et de šagan-lá ("purse carrier"). Le marchand et son adjoint sont associés avec l'argent, cf. aussi Powell 1977, 24sq.: "the merchant's business was to make money."

<sup>126</sup> La malhonnêteté du marchand est proverbiale (Hallo 1992, 354sq.), SP Coll. 3.64 (Alster, 1997, 92) : *ğiš-rín-na sa ka* (var. ak, a-ka, a-kam) *pú níğ-ğir-a-ka dam-gàr ku-li-ni-ir lú na-an-tuku-tuku* "Une balance faite de tendons est un gouffre pour le pied : personne ne devrait avoir un marchand pour ami !", aussi SP Coll. 1.165.

<sup>127</sup> Le צרור "sac de monnaie, bourse" dans la tradition juive correspond au *kīsu* "sac de monnaie" et par extension "argent, capital, trésor" en akkadien. Dans son emploi général, la bourse d'argent est un objet de valeur qui nécessite la surveillance de son propriétaire, par ex. dans les salutations au début des lettres paléo-babyloniennes (VAS 16 no. 1:11-12, AbB 6, 3sq.) : *be-el-ki ù be-le-et-ki ki-ma ki-si ša qá-ti-šu-nu li-iṣ-šú-ru-ki* "Que ton seigneur et ta dame te protègent comme la bourse dans leurs mains!". Dans le

image du marchand est ambivalente, car d'un côté le commerce assure la prospérité, mais de l'autre le marchand peut être un faussaire (Löhnert 2009, 205). D'autre part, l'idée du marchand dans les *diġiršadaba* est associée à celle de dette (*ur<sub>5</sub>-ra* : *hubullu*) que l'orant aurait envers son dieu<sup>128</sup>. Cette métaphore du dieu-marchand est attestée aussi dans un *eršem* à Enlil (CT 15, 10 (Falkenstein 1953a 76sq. no 11; Civil 1976; Löhnert 2009, 168sq., 203-205), parallèle aux versions paléo-babyloniennes de deux *balag* (*<sup>d</sup>utu-gin<sub>7</sub>* è-ta et *zi-bu-ù zi-bu-ù* (Civil 1976, 72; Löhnert 2009, 203) et à l'*eršahuğa* KAR no. 9+ 13' (Maul, 1988, 83sq.) :

CT 15 :10-12 (*X2*) // VAS 2 no. 9:7 (*S11*) :

*X210* <sup>d</sup>mu-ul-líl dam-gàr-ra ki-ùr-ra

*X211* ù-mu-un mu-rín-na-ni saĝ ma-al-la

*X212* ù-mu-un na<sub>4</sub>-na ga-NUNUS àm-da-ma-al-la

*S117* <sup>d</sup>mu-ul-líl dam-gàr-ra ki-ùr-ra

*S118* [ù-mu]-un mu-rín-na-ni saĝ ma-al-[l]a

*S119* [ù-mu]-un na<sub>4</sub>-a-ni ga-ra àm-da-ma-al-la

“Enlil, marchand du Ki'ur, seigneur dont la balance est bien remplie<sup>129</sup>, seigneur dont le poids répand la richesse.”

KAR no. 9+ 13 (bilingue)

13' <sup>d</sup>mu-ul-li dam-gàr-ra ki-ùr-「ra」

<sup>d</sup>enlil(BAD) DAM-G[ÀRA

“Enlil, marchand du Ki'ur.”

On trouve la même image d'Enlil dans la version sumérienne de la Fable du Renard (Cavigneaux 2003, 57-58; Löhnert 2009, 203 n. 568). Dans la liste AN=Anum I 175 (Litke 1998, 40), <sup>d</sup>dam-gàra, le marchand divinisé, est un nom d'Enlil.

Utu se sert de la balance comme de l'instrument de la bonne décision selon l'Hymne à *Ĥendursaĝ* 233', 248' (Attinger/Krebern timer 2004, 48, 50). Sur un sceau-cylindre de l'époque akkadienne, Utu est représenté assis sur un trône devant un autel et tenant la scie (*šaššaru*) ; devant lui, se présente une personne qui tient une balance (OIP 47 no. 42 et Black/Green 1992, 183).

---

passage de 1 Sam 25:29, Avigaïl fait l'éloge de David et lui souhaite que “sa vie reste ensachée dans le sac des vivants” (Frazer 1919, 503sq., Marmorstein 1925, 119sq. et Fabry 1989, 1113-1122). Ce même souhait est inscrit à la fin des épitaphes juives: “Que son âme soit ensachée dans le sac des vivants!”. Dieu garde près de lui, dans son sac, la vie ou l'âme de ceux qu'il préserve (Eissfeldt 1960, 22sq.).

<sup>128</sup> L'image de la dette envers son dieu personnel qui lui réclame un paiement en retour est peut-être évoquée par la mention de l'épouse et de l'enfant qui se penchent, mais qui sont aussi un paiement (lâ : *šaġālu* “peser, payer”), dans la suite de la prière.

<sup>129</sup> Pour saĝ ġāl “remplir généreusement” voir Civil, 1976, 74 et Jaques 2006, 43 n. 92. D'après les contextes, le composé a aussi la nuance “être équilibré, bien mesuré, juste”.

Le šaġan-lá (*šamallû*) “assistant, adjoint (au marchand)” est responsable de la transaction elle-même, des marchandises et de l’argent du commerce.<sup>130</sup> Le šaġan-lá est qualifié de lú-kar-kar (*munnarbu* (*nērubu*) “fugitif, fuyard, vagabond” dans la litanie du balaġ Immal gudedede (Cohen 1988, 614 b+177) parallèlement au Lamma dont l’apposition est au contraire mu-lu úru-a “homme de la cité, citadin”. Le <sup>d</sup>šaġan-lá lú-kar-kar, porteur d’un déterminatif divin, est mentionné dans la liste AN=Anum III 188 (Litke 1998, 137). Il appartient au cercle d’Utu.

1.1.4. “Moi qui suis son esclave (domestique), qu’ai-je fait ?” etc.

Dš no. 3	5	ama-a-dú-da-ni <sup>1</sup> (LÚ) i-mèn-na-mu a-na i-na-ak
Dš no. 4	1’	-n]e-na-mu <
Dš no. 5	5	[a]ma-a-dú-da-ni i-mèn-na-mu a-na i-[na-ak]
Dš no. 6	5	e-mi-du-da-ne i-im-[ ]
Dš no. 7	6	[am]a-a-dú-mu-mèn-na-mu-ra a-na-àm mu-ni-ib-ak] [ana šà i-l]it-ti bīti-šú ana-ku [mīnā ēpuš]
Dš no. 11 (h)	16	[ana šà i-lit]-ti È-šú a-na-ku mī-n[a-a] <sup>1</sup> DÙ-uš <sup>1</sup>

Dš no. 3	6	šubur-ra-ni i-mèn-na-mu a-na i-na-ak
Dš no. 4	2’	]ne-na-mu <
Dš no. 5	6	šubur-ra-ni i-mèn-na-mu a-na i-[na-ak]
Dš no. 6	4	su-bu-ra-ne i-im-[ ]
Dš no. 9 (A’)	1’	[x x x] <sup>1</sup> x <sup>1</sup> [ ana šà <sup>1</sup> ÍR
Dš no. 11 (h)	17	[šà arad-s]u MIN

Dš no. 3	7	ù-mu-un ús <sup>1</sup> -gi ġá-e eren-na-mu a-na i-na-ak
Dš no. 4	3’	[ ] x IM te-le-na-mu <
Dš no. 5	7	ù-mu-un ús <sup>1</sup> -gi <sup>1</sup> -ni ġá-e LU.x-na-m[u
Dš no. 6	6	ù-mu-un {Ras.} ús <sup>1</sup> (AD)-g[i
Dš no. 9 (A’)	2’	umun-mu ús-ki [ be-lum šà x [ be-[lum
Dš no. 9 (C’)	2’	[ ] be-[lum
Dš no. 11 (h)	14	[ ] <sup>1</sup> ÚS <sup>1</sup> .KIMU MIN

En Dš no. 4:1’-2’ ]ne-na-mu est interprété comme une graphie syllabique pour i-mèn-na-mu. En Dš no. 4:3’, ] x IM te-le-na-mu n’appartient peut-être pas à cette ligne mais -ak-ši qui suit ligne 4’ est certainement une graphie syllabique pour kéš.

<sup>130</sup> šaġan-lá est aussi un terme générique désignant l’apprenti, l’étudiant d’une façon générale. Dans ce sens, on le trouve par ex. dans les colophons pour désigner l’apprenti scribe (Hunger 1968 no. 106:5 et passim).

Dans les textes de la version sumérienne et de la version standard assyrienne, la mention du dieu propriétaire de l'esclave et du ús-gi/ki suit celle du dieu marchand, alors que dans la version bilingue, elle la précède. Le terme ama-a-dú, phonétiquement a-ma-e-du, e-me-tu, e-me-du (*ilitti bīti*), désigne l'esclave non acheté mais né de parents esclaves dans la maison du maître (PSD A I/3 206sq.). L'orthographe ama-a-dú(.d) litt. "né(e) de la mère et du père" est attestée à partir d'Ur III. Dans les textes présargoniques, la graphie usuelle est ama-dú(.da) litt. "né(e) de la mère" mais qu'on peut confondre avec une épithète des déesses-mères "mère qui engendre" (par ex. AN=Anum I 28 (Litke 1992, 24) et II 38 (Litke 1992, 71). En AN=Anum V 182 (Litke 1998, 185), <sup>d</sup>ama-ù-dú est une déesse qui fait partie des diġir-gub-ba de Gula<sup>131</sup>.

Dans les textes littéraires, le ama-a-dú(.d) symbolise le serviteur fidèle et familial. Il évoque également l'adorateur :

Šulgi B 376 :

saġ-ús é <sup>d</sup>en-líl-ka ama-a-dú an-na-me-en

"Je suis le fidèle de la maison d'Enlil, l'esclave domestique d'An."

Le terme šubur (*wardum*), utilisé dans la ligne parallèle à la place de ama-a-dú, semble désigner par contraste un esclave acheté (Lambert 1974, 299 ; Hallo 2014, 57-60). Le signe ŠUBUR correspond au signe *RÉC* 18 c'est-à-dire ŠAH<sub>2</sub> avec un clou horizontal initial (Cavigneaux 2006, 16sq. et 24). Le sens "serviteur" de šubur est bien attesté ; il pourrait dériver du nom ethnique subar/subir (de Subartu). Dans un texte paléo-babylonien, Enkidu est qualifié de šubur de Gilgameš (Cavigneaux/Al-Rawi 2000, 4-6 et n. 34). On a aussi la divinité Nin-šubura (Cavigneaux/Wiggermann 2014, 27). Cette déesse est la servante d'Inanna et de la cour céleste (é-an-na). Son épithète habituelle au troisième millénaire est sukkal an-na "vizir du ciel" (et non "d'An") et sa fonction principale est l'intercession<sup>132</sup>. Elle est aussi une déesse protectrice appelée ama "mère" (Wiggermann 1998-2001,

<sup>131</sup> Le diġir-gub-bu/ba (*angubbū*) apparaît en contexte presque uniquement dans les hymnes royaux de Rīm-Sîn et une fois dans un hymne à Samsuiluna. Il désigne les dieux debout, gardiens de l'entrée : diġir gub-ba abul maġ-ke<sub>4</sub> "Les dieux debout de la Grande Porte" (Rīm-Sîn D 40). Il fait partie des démons protecteurs : <sup>d</sup>udug é <sup>d</sup>lamma é-ke<sub>4</sub> diġir gub-ba dumu é-ke<sub>4</sub> "Le Udug et la Lamma de la maison, le dieu debout, l'enfant de la maison" (Rīm-Sîn F 35-36). Il apparaît dans un contexte similaire dans l'hymne à Samsuiluna B 38 : diġir gub-ba <sup>d</sup>lamma <sup>r</sup>abzu<sup>r</sup> lú i<sub>5</sub>-ġar sa<sub>6</sub>-ga-zu ħé-a "Que le dieu debout, la Lamma de l'Abzu, soit celui de ton bon présage !". Ce passage est parallèle à Šulgi E 18 ; diġir šà-ne-ša<sub>4</sub>-a inim/i<sub>5</sub> ma-ab-ġar-ra "Le dieu de supplication qui m'a donné un présage favorable". Il existe une relation entre le diġir-gub-bu/ba et le diġir šà-ne-ša<sub>4</sub>, cf. Klein, 1982, 299sq.

<sup>132</sup> Ninšubura est désignée par l'épithète <sup>d</sup>Inanna-ra gub-ba "Qui se tient debout pour Inanna" sur un sceau paléo-babylonien (RA 82, 90). Elle s'apparente aux dieux debout (diġir-gub-ba).



496sq.)<sup>133</sup>. Dans ses fonctions, elle s'apparente au dieu personnel (Wiggermann 1998-2001, 498sq.).

Le (lú-)ús-gi/ki(n)<sup>134</sup>, qui apparaît à la troisième ligne de ce groupe, semble être associé à la catégorie des serviteurs comme le uš-ga<sup>135</sup>. D'après les textes économiques, les textes juridiques et les listes lexicales, il s'agit non pas d'un nom propre mais d'un titre ou d'une profession liée à l'agriculture:

Hh XX-XXII Nippur Forerunner 41 (MSL 11, 98)

a-ša<sup>giš</sup> kiri<sub>6</sub> lú.ús-gi-na

“Champ du jardin de “l’homme du droit chemin”(?).”

Il est possible que le ús-gi(n) de PBS 5 no. 74 v 21 (Enlil-bāni 1001) soit le même personnage. Il est attesté dans la malédiction, juste après la mention de la nourriture des moutons et du joug :

PBS 5 no. 74 v 21 (Enlil-bāni 1001) :

ús-gi-na bí-dab<sub>5</sub>

“Je leur fis prendre le droit chemin.”

#### 1.1.5. Résumé

L'interpellation du dieu personnel est caractérisée par un appel à la 1<sup>ère</sup> personne et par l'absence d'épithètes qui qualifient le dieu. Elle se distingue de l'introduction des eršaḫūga (Maul 1988, 17sq.) et de l'“invocation” des šuilla (Zgoll 2003a, 30-36 ; id. 2003c, 198). Le dieu personnel n'est pas nommé ; on le désigne habituellement par le nom générique diġir (*ilu*) “dieu”. La première ligne de la prière est une litanie en forme de question rhétorique, typique des diġiršadaba :

ġá-e diġir-ġu<sub>10</sub> a-na i-na-ak

*anāku ana ili-ia mīnā ēpuš*

“Mon dieu, qu'ai-je fait?”

Cette litanie est reprise sur plusieurs lignes. D'autres éléments viennent qualifier la fonction générale du dieu personnel, selon un usage courant dans les prières et les hymnes mésopotamiens. D'après cette interpellation, le dieu occupe d'abord le rôle de parent : il est celui qui façonne (dīm), qui engendre (dú)<sup>136</sup> et qui protège. Cette image est parfois renforcée par la mention comme titre de Nintu, la déesse-mère, de a-a-ugu “père géniteur”

<sup>133</sup> Pour Ninšubura, voir p. 231 n. 266. Pour les hymnes et prières à Ninšubura, voir Wiggermann 1998-2001, 496 et Zólyomi 2005, 397-401.

<sup>134</sup> Sans la traduction par *bēlum*, ù-mu-un-ús-gi/ki(n) “le seigneur qui établit le droit chemin(?)” pourrait faire penser à une graphie pour *muškēnum*.

<sup>135</sup> uš-ga : *uškū* “jeune homme, serviteur” à rapprocher du *gerseqqū*, aussi une sorte de serviteur.

<sup>136</sup> Cf. Klein 1982 *contra* Jacobsen 1976.

et de Lamma, la démons protectrice. Dans un second temps, le dieu personnel est qualifié de marchand dont l'adorateur est le créancier. L'adorateur se présente souvent dans les prières comme le serviteur d'un dieu. Dans les diğiršadaba, l'adorateur se désigne comme un ama-a-dú(.d) "esclave né dans la maison, esclave domestique", un šubur "esclave (acheté)" et un ús-gi/ki(.n) peut-être une catégorie de serviteur ; le dieu personnel est le propriétaire de la maison et le chef de la famille (Lambert 1974, 299).

Dans l'interpellation, des fonctions divines proches de l'orant sont évoquées. Cette proximité peut expliquer l'origine de la capacité de l'homme à fâcher le dieu et de son droit à lui réclamer son pardon et sa protection.

### 1.2. Les protestations

Les diğiršadaba, contrairement à d'autres types de prières, insèrent avant la supplication des protestations d'innocence<sup>137</sup>. La protestation est la réponse à une accusation qui dans les diğiršadaba n'est pas formulée. L'orant parle de lui-même à la 1<sup>ère</sup> pers. et parle du dieu à la 3<sup>ème</sup> pers. (Maul 1988, 20). L'usage de la 3<sup>ème</sup> pers. plutôt que de la 2<sup>ème</sup> pers. dans la partie précédente fait office de césure et d'introduction d'une autre forme de discours, non plus de l'ordre de l'interpellation mais quasi du monologue. Dans cette partie, il est fait usage d'images métaphoriques empruntées à divers domaines (agricole, familial etc.).

#### 1.2.1. "Je n'ai pas retenu pour lui le bœuf dans l'étable" etc.

Dš no. 1	10	gu <sub>4</sub> -mu é-tùr-ra la-ba-na-ab-kéš
Dš no. 2	9	gu <sub>4</sub> -mu ʾéʾ [...] -mu
Dš no. 3	8	gu <sub>4</sub> -mu tùr-ra la-ba-an-na-kéš
Dš no. 4	4'	-a]k'ʾ-ši
Dš no. 5	8	gu <sub>4</sub> -m[u é-tùr-ra] la-ba-an-ʾkéšʾ
Dš no. 6	7	gu-mu tu-ra la-b[aʾ-]
Dš no. 8	2	gu <sub>4</sub> -mu tùr-r[a al-pi [
Dš no. 9 (A')	4	gu <sub>4</sub> -mu tùr-r[a al-pi ina t[ar-
Dš no. 9 (C')	3'	gu <sub>4</sub> -mu tùr-ra [la-ba-an-kéš] al-pi ina tar-ba-ši [ul ak-la-šum]
Dš no. 11 (h)	17	GU <sub>4</sub> ina ʾTÙRʾ u[l] ak-la-aš

<sup>137</sup> Maul (1988, 21) nomme cette partie le "Tun des Beters" dans les eršahuga. Il s'agirait d'une partie de transition entre la plainte et la prière elle-même. L'orant y décrit son action qui doit être vue comme une tentative de se rapprocher de la divinité. Avec un aveu des péchés, elle prouverait l'innocence ou la pénitence de l'orant.

Dš no. 1	11	udu-mu amaš-e la-ba-na-ab-kéš
Dš no. 2	10	e-zé-m[u
Dš no. 3	9	udu amaš-ša ʿla-ba-an-na-kéš
Dš no. 4	5'	] la-ba-na-ak-ši
Dš no. 5	9	ʿudu-m[u amaš(-a)] ʿla-ba-an-[kéš]
Dš no. 6	8	e-ze-mu a-ma-šša
Dš no. 8	3	e-ze amaš [ im-me-r[u
Dš no. 9 (A')	5	e-zé-mu am[aš še-e-ni ina [ e-zé-mu amaš [ še-e-ni ina su-pu-ri [ e-ze me-se la-ba-na-ak-še i-mé-ra-am i-na sú-pu-ri-im ú-ul ak-la-šu-um
Dš no. 10	6	
Dš no. 11 (h)	18'	[UDU.NIT]A <sub>2</sub> .H <sub>1</sub> .A AMAŠ u[l] ak-la-áš
Dš no. 11 (o)	2'	[inaʿ AMAŠ [ul

Dans les témoins en sumérien syllabique, la graphie de kéš est ak-ši ou ak-še, ce qui pourrait indiquer une lecture en finale vocalique de kéš(e). Un suffixe pronominal présent-futur est dans ce contexte peu probable. Le verbe est toujours conjugué avec le préfixe ba- qui dénote après Ur III un passif, en particulier lorsqu'il est employé avec le datif {na} (Edzard 2003, 95; Zólyomi 2005, 31sq. ; Jagersma 2010, 303sq.). La forme de Dš no. 6 la-ba-an-kéš est une graphie pour {la-ba-na-kéš}. La construction de Dš no. 1 est impersonnelle (Wilcke 1990, 497 ; Attinger 1993, 195sq. ; Zólyomi 2005, 32). La traduction akkadienne de kéš est *kalû* “retenir, attacher, conserver” suivi du suffixe datif en Dš no. 10. La ligne 6 du texte bilingue paléo-babylonien de Mari A.2788 (Dš no. 10) est citée par Charpin 1993/94, 22 ad [397a].

La mention parallèle de gu<sub>4</sub> et udu est standard. Elle est aussi attestée dans les prières hittites<sup>138</sup> et dans le fragment K 13460:2-4 (Lambert 1974, 317 fig.12). Selon les versions, le bœuf et le mouton sont considérés soit comme des animaux de sacrifice (version sumérienne), soit comme des biens économiques (version bilingue et version standard assyrienne). Le boeuf et le mouton sont souvent attestés dans les énumérations d'offrandes comme dans Gudea Stat. L (1 gu<sub>4</sub> 6 udu) et AO 6451 rev. 1-9 (Thureau-Dangin 1921, 77sq. ; Linssen 2004, 174). Dans les textes littéraires, ils apparaissent parallèlement dans des phrases types :

Déluge Segment D 11:

lugal-e gu<sub>4</sub> im-ma-ab-gaz-e udu im-ma-ab-šár-re

“Le roi tue le bœuf (pour lui), il abat le mouton (pour lui).”

<sup>138</sup> Dans les prières du prince Kantuzili, la mention du bœuf et du mouton confirme le sens des versions sumériennes et akkadiennes: “Never did I appropriate an ox from the pen, never did I appropriate a sheep from the fold” (Schwemer p. 356 et 387).

KAR 119 rev. 4-5 (Hymne à Ninurta ; Lambert 1960, 20) :

siskur lugal-la gu<sub>4</sub>-ŠE udu-[ŠE] mu-ra-an-gaz-[gaz-e-ne]

ni-iq šar-rim GU<sub>4</sub>.MEŠ ŠE.MEŠ U[DU.MEŠ ŠE.MEŠ] up-tál-la-k[u-ka]

sum. “Il a tué en grand nombre pour toi des bœufs et des moutons engraisés (comme) sacrifice royal” akk. “Des bœufs et des moutons engraisés sont tués en grand nombre [pour toi] (comme) sacrifice royal.”

A la fin de l’hymne à Enlil (KAR 375), le temple d’Enlil est décrit dans un état de désolation et d’abandon. Il est fait un rapprochement entre la mort des animaux et la mort de l’homme : le lieu où on sacrifiait le bœuf et le mouton est maintenant le lieu où l’homme est tué. Le couteau sacrificiel mentionné ligne 37 est appelé gír (ES : me-ri) an-na “couteau d’An” :

KAR 375 iii 33-37 (Hymne à Enlil) :

ki gu<sub>4</sub> gaz-ba mu-lu ba-[gaz]

a-šar GU<sub>4</sub>-šu ip-pa-al-qú LU it-tab-ḫu

ki e-zé šum-ma mu-lu ba-[šum]

<a-šar UDU-šu> it-tab-ḫu <LU> x [...]

me-ri an-na gu<sub>4</sub> gu<sub>7</sub> e-zé gu<sub>7</sub> gu<sub>7</sub>-e ú-šim-e ba-[ab-n]á

ša pa-tar<sup>d</sup> A-nim a-ki-il al-pi u im-me-ri bi-ri-iš ni-i-il

sum. “Là où le bœuf était tué, l’homme est tué. Là où le mouton était abattu, l’homme est [abattu]. Le couteau d’An qui mange le bœuf, qui mange les moutons est couché dans l’herbe odorante” akk. “Là où son bœuf était tué, l’homme était abattu. <Là où son mouton> était abattu, <l’homme> [...]. Celui du couteau d’An, le mangeur de bœuf et de mouton, est couché affamé.”

Le bœuf et le mouton représentent aussi une valeur économique. D’autres avoirs sont ajoutés à cette liste, comme les “valeurs” (níĝ-sa<sub>6</sub>-ga : *dumqu*) et la “maison”. Les textes bilingues énumèrent les quatre avoirs, alors que la version standard assyrienne n’ajoute qu’une seule ligne avec níĝ-sa<sub>6</sub>-ga.

Dš no. 8	5	níĝ-sa <sub>6</sub> -g[a <i>dum-[qí</i>
Dš no. 9 (A’)	6’	níĝ-sa <sub>6</sub> -ga tu[ku <i>dum-qí [i-šu]-[ú’ ul [</i>
Dš no. 9 (C’)	5’	[níĝ]-sa <sub>6</sub> -ga tuku-a-mu la-[ba-an-kéš] <i>dum-qí i-šu-ú [</i>
Dš no. 9 (E)	1’	[ k]éš [ -š]u
Dš no. 9 (K)	1’	n[íĝ-sa <sub>6</sub> -ga <i>du[m-qí</i>
Dš no. 11 (h)	19’	[ <i>dum</i> ]-qu i-šu-ú MIN
Dš no. 11 (o)	3’	[SI]G <sub>5</sub> i-šu-ú u[l

Dš no. 9 (A')	7'	é-a tuku-a-[mu] la- [bi]-t[i i-šu]-ú ul [
Dš no. 9 (C')	5'	[é]-a tuku-a-mu la- bi-ti [i-šu-ú] [
Dš no. 9 (E)	2'	[ k]éš [ -š]u

La construction locative é-a tuku-a-mu soit “dans la maison, ce que je possède” est traduite transitivement en akkadien : *bītī išū* “la maison que je possède”.

L’orant se défendrait donc contre le reproche implicite d’avoir négligé ses devoirs à l’égard du dieu personnel. La protestation concerne une accusation non formulée de ne pas réserver le bœuf et le mouton pour le sacrifice au dieu dans la version sumérienne. On notera que ce sacrifice animal n’est pas mentionné dans les rituels qui accompagnent les prières et dans *ilī ul īdi*. Il est toujours fait dans ces rituels de pénitence des offrandes céréalières, des libations et des fumigations (cf. p. 312sq.)<sup>139</sup>. Dans les autres versions, la protestation ne se rapporte pas à une accusation de faute rituelle mais à celle de ne pas considérer tous les biens personnels (bœuf, mouton, richesses et maison) comme les biens du dieu. La faute est liée à la valeur économique des animaux et des objets plutôt qu’à leur fonction rituelle.

### 1.2.2. “Le pain que j’ai trouvé, je ne l’ai pas mangé par moi-même !” etc.

Dš no. 1	8	ú ib-pà ní-mu la-ba-ni-ib-gu <sub>7</sub>
Dš no. 2	11	ú i-pà-[da ] <...>
Dš no. 3	10	ú i-pà ní-mu-šè la-ba-ni-ib-gu <sub>7</sub>
Dš no. 4	6'	[ gim]-mu la-ba-ne-gu-ul
Dš no. 5	10	[ú] [i-pàd] [n]i- <sup>7</sup> mu-šè <sup>7</sup> la-ba-n[i-ib-gu <sub>7</sub> ]
Dš no. 6	9	ù <sup>7</sup> mu-un <sup>7</sup> -[ ]
Dš no. 9 (A')	8'	[ú] [ ] ní-mu la-b[a- a <sup>7</sup> ]-[kal ut-tu]-ú ina ra-ma-ni-[ia
Dš no. 9 (C')	7'	[x] x x [ -m]u la-b[a- ] [...]
Dš no. 9 (E)	3'	[ ]-e [ ku]l
Dš no. 9 (K)	2'	ú [ a-[kal
K 2811 (IVR <sup>2</sup> n10)	28- 29	ú [i <sup>7</sup> ]-[pà-da ní-mu-ta ...-gu <sub>7</sub> ]-e a-kal [ut-tu-ú ina ramāni-ia ul] a-kul

<sup>139</sup> C’est aussi le cas dans les namburbi (Maul 1994, 509) où les nourritures végétales et les libations occupent la première place.

K 3152 (BA 5/V no. VIII)	r.5-6	[ú i-pà-d]a [ní-mu-ta nu-un-gu <sub>7</sub> -e] [a]- <sup>r</sup> kal ut <sup>r</sup> -tu-u [ina ramāni]- <sup>r</sup> ia <sup>r</sup> [ul a-kul]
K 19525 (Maul 1988 Tf. 61)	4'-5'	[ -gu <sub>7</sub> ]-a-m[u] [ ] x a-kul
Dš no. 11 (h)	20'	[NINDA.HI].A ut-tu-ú ina N[í-šú] ul a-kul
Dš no. 11 (o)	4'	[NIN]DA <sup>hi.a</sup> ut-tu-ú ina rama-ni-ia ul [

Dš no. 1	9	a íb-pà ní-mu la-ba-na <sub>8</sub> -na <sub>8</sub>
Dš no. 2	12	a i-pà-[da ] <...>
Dš no. 3	11	a i-pà ní-mu-šè la-ba-ni-naĝ
Dš no. 4	7'	[ -g]im-mu la-ba-na-na-ág
Dš no. 5	11	a i-pà [ní-mu-šè la-ba-ni-naĝ]
Dš no. 9 (A')	9'	a <sup>r</sup> i-pàd <sup>r</sup> -[d]a ní-mu la-[ me-e ut-tu-ú ina ra-ma-ni-ia
Dš no. 9 (E)	4'	[ ]-e [ ]i
Dš no. 9 (K)	3'	a <sup>r</sup> i <sup>r</sup> -[pà-da
K 2811 (IVR <sup>2</sup> n10)	30-31	a i-pà <sup>r</sup> -[da ní-mu-ta ...-n]aĝ-e me-e ut-tu-[ú ina ramāni-ia ul] áš-ti
K 3153 (BA 5/V no. VIII)	r.7-8	a i-pà-da [ní-mu-t]a nu-u[n-naĝ-e] me-e ut-tu-u ina ra-ma-ni-ia [ul áš-ti]
K 19525 (Maul 1988 Tf. 61)	6'-7'	[ ]-naĝ-en [ ] áš-ti
Dš no. 11 (h)	21'	[A.MEŠ] ut-tu-ú ina [NÍ-šú] ul áš-ti
Dš no. 11 (o)	5'	A.MEŠ ut-tu-ú ina rama-ni-ia ul [

La construction des deux lignes diffère selon les versions : le verbe pà(d) est nominalisé dans la version bilingue. Il s'agit d'une construction relative sans pronom relatif en akkadien (GAG § 166). En Dš no. 3 et en Dš no. 5 de la version sumérienne, ní-mu est suivie du terminatif (ou de l'adverbiatif) (Zólyomi 2005, 23) alors que le suffixe de la version bilingue est peut-être -ta. La postposition /-še/ (et /-ta/) correspond à la préposition *ina* de l'akkadien pour rendre "par moi-même, seul". Dans le texte Dš no. 4, gim est une graphie phonétique pour ní ou doit être lu dímm : *ṭēmu* qui est interchangeable avec *ramānu* dans certains contextes (Lambert 1974, 300)<sup>140</sup>. La graphie gu-ul dans le même texte est pour gu<sub>7</sub>. Lambert (1974, 300) explique gu-ul par un mélange de sumérien (gu<sub>7</sub>) et d'akkadien -ul (*ākul*). la-ba-ni-ib-gu<sub>7</sub> parallèle à la-ba-na<sub>8</sub>-na<sub>8</sub> en Dš no. 1 est une construction transitive présent-futur, de là peut-être gu<sub>7</sub>-ul < gun (gu<sub>7</sub>+en). Dans les autres textes, la-ba-ni-naĝ est un prétérite. La fonction du directif /-nni-/ est ici uniquement de transitiver le verbe.

<sup>140</sup> Les exemples cités par Lambert (1974, 300) proviennent de deux prières : l'eršarūga K 4608 (IVR<sup>2</sup> 19 n3, cf. Maul 1988, 353sq.) rev. 15-16 : *dimma nu-mu-un-dab ní-mu nu-mu-uš-tuku-mèn : ṭē-e-mi ul šab-ta-ku ra-ma-ni ul ḥa-sa-ku* "Je ne peux pas (en) saisir le sens, je ne suis plus conscient de moi-même", et la prière à Ištar K 225+ (Lambert 1959/60, 52) 157 : *ṭē-em-šú ul ḥa-sis ma-ši ra-ma[n-šú]* "Son entendement ne comprend plus, il (en) oublie (son) soi-même".

Ces lignes parallèles sont aussi attestées dans les eršahuğa IVR<sup>2</sup> no. 10, K 3153 (BA 5/V no.VIII) et K 19525 (Maul 1988, Tf. 61). L'affirmation négative des deux lignes est suivie dans la plupart des textes d'une protestation sur le même thème dans une construction comparative. L'ensemble des quatre lignes sur le motif de la nourriture et de la boisson viennent normalement juste après la métaphore du bœuf et du mouton. Dš no. 1 insère la métaphore du bœuf et du mouton entre les deux parties.

Dš no. 1	12	ú íb-pà-da ní-mu gu <sub>7</sub> -a-gin <sub>7</sub> ġá-e im-ma-na-ke <sub>4</sub>
Dš no. 2	13	ú i-pà-da ní-ġá gu <sub>7</sub> -a-gin <sub>7</sub> ġá-e im-ma-an-ak-en
Dš no. 3	12	ú i-pà-ba-da-mu-šè la-ba-ni-ib-gu <sub>7</sub> / ġá-e ga-mu-ra-ab-ba-ag-en
Dš no. 4	8'	] ġim-mu na-ġá-ġim ne gu-mu-ra-te-le
Dš no. 5	12	ú i- <sup>7</sup> pàd ba <sup>7</sup> -[ ] / ġá-e [ ]
Dš no. 9 (A')	10'	ú i-p[à-d]a ní-mu(-)un-gu <sub>7</sub> -a-gin <sub>7</sub> an-n[a-ki-ma š[á] a-kal ut-tu-ú ina ra-ma-ni-i[a
Dš no. 9 (E)	3'	[ e]n
K 3153 (BA 5/V no. VIII)	r.11-12	[ú] <sup>7</sup> i <sup>7</sup> -pà-da-gin <sub>7</sub> ní-mu-ta mu-un-gu <sub>7</sub> -e gašan-mu [ ki-ma šá a-kal ut- <sup>7</sup> tu-u ina ra <sup>7</sup> -[ma-ni-ia a]- <sup>7</sup> kul be-el-tú <sup>7</sup> [
Dš no. 11 (h)	22'sq.	[kīma š]á NINDA ut-tu-ú [ina NÍ-šú ul] i-ku-lu / <sup>7</sup> e-ki <sup>7</sup> -a-am taš-p[u-ra]-ni
Dš no. 11 (o)	6'	[k]i-ma ša NINDA ut-tu-ú ina rama-ni-šú i-ku-l[u]

Dš no. 1	13	a íb-pà-da ní-mu na <sub>8</sub> -na <sub>8</sub> -a-gin <sub>7</sub> ġá-e im-ma-na-ke <sub>4</sub>
Dš no. 2	14	a i-<...>
Dš no. 3	13	a i-pà-ba-da-mu-šè la-ba-naġ / ġá-e ga-mu-ra-ab-til-en
Dš no. 4	9'	] x ġim-mu na-ġá-ġim ne gu-mu-ra-te-le
Dš no. 5	13	[a] i-pà <sup>7</sup> ba <sup>7</sup> -[ ] / ġá-e [ ]
Dš no. 9 (A')	11'	a i-pà-da ní-mu(-)un-naġ-a-gin <sub>7</sub> an-[na-[ki-m]a šá me-e ut-tu-ú ina ra-ma-ni-ia á[š-tu-ú]
Dš no. 9 (C')	8'	<sup>7</sup> a i <sup>7</sup> -p[á ki-ma šá me-e <sup>7</sup> ut-tu-ú <sup>7</sup> [
K 3153 (BA 5/V no. VIII)	r.13-14	a i-pà-da-gin <sub>7</sub> n[i-mu-ta mu-un-naġ-e gašan-mu(?) ... ki-ma šá me-e ut- <sup>7</sup> tu <sup>7</sup> -[u ina ra-ma-ni-ia áš-ti be-el-tú(?) ...
Dš no. 11 (B)	ii 1'	[ r]a-ma-n[i ]
Dš no. 11 (h)	24'	[k]i-i <sup>7</sup> šá <sup>7</sup> A.MEŠ ut-t[u]-ú NÍ-šú NAĠ-u KIMIN
Dš no. 11 (L)	r.1'	[ ] ut-tu-ú x [ ] / [ e-ki]-a-am [
Dš no. 11 (o)	7'	[k]i-ma ša A.MEŠ ut-tu-ú ina rama-ni-šú [

Comme dans les lignes précédentes, le verbe pà(d) est nominalisé dans certains textes comme en Dš no. 1 et en Dš no. 2 ainsi que dans la version bilingue. Le texte Dš no. 3 a une version différente : “Le pain, comme je l’ai trouvé, je ne le mange pas : Je suis enrhumé !

L'eau, comme je l'ai trouvée, je ne la bois pas : J'en suis ramené là !"<sup>141</sup>. La fin de la ligne est similaire en Dš no. 4 : "Comme quelqu'un qui aurait mangé(?) seul [le pain qu'il a trouvé] : J'en suis ramené là ! Comme quelqu'un qui aurait bu seul [l'eau qu'il a trouvée] : J'en suis ramené là !". Contrairement à Dš no. 3, les verbes *gu<sub>7</sub>* / *nağ* sont nominalisés et sans préfixe négatif dans les textes Dš no. 1 et Dš no. 2. *an-n[a-* en Dš no. 9 (A') est le début de la chaîne préfixale de *nağ*<sup>142</sup>. Dans la version standard assyrienne (Dš no. 11), *ní* (*ramānu*) est suivi du suff. 3<sup>ème</sup> pers. et non de la 1<sup>ère</sup> pers.

Ces lignes parallèles sont aussi attestées dans les *eršahūga* IVR<sup>2</sup> no. 10: 28-31 (Maul 1988, 238) et K 3153 rev. 5-8 (Maul 1988, 313 Ešh n78). L'akkadien de la version bilingue correspond d'avantage au sumérien de K 3153 (avec l'équatif après *pà(.d)* qu'à celui de Dš no. 9 (A') (avec l'équatif après *gu<sub>7</sub>*).

*ní* suivi d'un suffixe possessif est normalement traduit par un pronom réfléchi (Cavigneaux 1978, 177sq. n. 6 ; Jaques 2006, 185sq. et n. 407). Il remplace souvent le pronom personnel indépendant comme sujet emphatique. L'emploi fréquent de *ní* dans ce sens indique que la personne agit d'elle-même, librement, sans que personne n'interfère dans son action. Ainsi de certains dieux comme Assur ou Sîn, il est dit qu'ils sont "nés d'eux-mêmes". En affirmant cela, on reconnaît l'autonomie parfaite du dieu qui, en étant géniteur de lui-même, est un commencement absolu (Cassin 1986, 86). Le terme *ramānu*<sup>143</sup> a un sens proche de *zumru*<sup>144</sup> et de *pagru*<sup>145</sup>

<sup>141</sup> L'interprétation du début de la ligne est différente chez Lambert (1974, 300) : *ba-da-mu-šè* serait une graphie syllabique pour *bad* : *nesû*, *rêqu* "être loin, s'éloigner", ou pour *ba(H)* "diviser, distribuer". Il semble préférable de comprendre *ba.da* comme une métathèse pour *î-pà-da ba-mu-šè*. L'adverbiatif */eš/* et l'équatif */gin/* sont interchangeables (Attinger 1993, 260), en revanche *ba* comme graphie de *ní* est problématique. Dans la seconde partie de la ligne, le verbe *til* (Dš no. 3) // *te-le* (Dš no. 4) a ici le sens de *gamāru* "achever, finir" plutôt que de *balātu* "vivre" en raison du parallèle avec *ba-ag* qui est une graphie pour *pag* = *esēru* "enfermer, encercler" en Dš no. 3. */ga-/* au début de la chaîne préfixale n'est pas le préfixe modal mais une forme abrégée de *in-ga-*, comparer Dš no. 1:14.

<sup>142</sup> Lambert (1974, 300) interprète NE en Dš no. 4 et *an-na* en Dš no. 9 (A') comme les correspondants sumériens du pronom interrogatif *ekiam* "où ?" de la version standard assyrienne. Le signe NE est en Dš no. 4 une graphie pour *gâ-e*. En Dš no. 9 (A'), la traduction akkadienne ne semble pas ajouter une litanie sous forme de question comme dans la version assyrienne. Il est donc plus probable que dans ce contexte *an-n[a-* soit le début de la chaîne préfixale de verbe sumérien.

<sup>143</sup> Ungnad (1925, 271) a émis l'hypothèse que le sens original de *ramānu* serait "pénis". L'étymologie de *ramānu* n'est pas définitivement établie.

<sup>144</sup> *zumru* désigne la structure aussi bien des personnes et des animaux que des dieux. Tout ce qui existe dans un espace a un *zumru* : une statue, les murailles de la ville et même un territoire délimité (ville ou région) (Cassin 1986, 84sq.). Le mot sumérien correspondant est *kuš* (et non *su* qui désigne la "substance corporelle", cf. Cavigneaux/Al Rawi 1993, 202-205 ad l. 17). Il a le sens général de "présence dans l'espace" (Jaques 2006, 12 ; id. 192 n. 421).

<sup>145</sup> *pagru* désigne aussi le corps mais le plus souvent le tronc, le corps sans vie, le cadavre comme l'indique le terme sumérien *adda*(LÚ.BAD) littéralement "homme mort". Il peut aussi exprimer l'identité personnelle, le moi, comme si, dans ce terme attesté dans



chacun avec leurs nuances propres. Dans *Atra-ḫasīs* III iii 42, Nintu en voyant les cadavres flottant sur les eaux du déluge, s'exclame : *ana ramāni-ia u pagri-ia* “par moi-même en personne” (cf. p. 335)<sup>146</sup>. La déesse fait allusion à sa responsabilité personnelle dans la destruction de l’humanité. L’usage des termes *ní* et *ramānu* montre que l’idée de “soi” n’est pas une intériorité de soi, individuelle et subjective, mais une action de soi dans le monde.

La faute rituelle impliquée par le terme *ní* est explicite en *Ludlul* :

*Ludlul* II 12-13 :

*ki-i šā tam-qī-tum a-na DĠIR la uk-tin-nu, ù ina ma-ka-le-e<sup>d</sup> iš-tar-ri la zak-ru*

“Comme quelqu’un qui n’aurait pas accompli de libation pour le dieu, et qui n’aurait pas invoqué la déesse à table.”

*Ludlul* II 19-20 :

*il-šú la iz-kur e-kul a-kal-šú, i-zib<sup>d</sup> iš-tar-ta-šú mas-ḥa-ṭu<sup>ṭ</sup> la ub-la*

“Il a mangé sa nourriture sans évoquer son dieu, il a négligé sa déesse en ne lui apportant pas de farine grillée.”

Le verbe *pà(d)* et son équivalent akkadien *watû* ne signifient pas simplement “trouver, découvrir”, mais “amener à l’existence, concevoir, réaliser” (Jaques 2006, 247 n. 512). L’objet de *pà(d)* est rarement concret comme dans ce passage. Le verbe est le plus souvent employé dans des expressions abstraites comme *šā-ge pà(d)* “évoquer dans le cœur, choisir”, *ér pà(d)* “pleurer, se mettre à pleurer” et les formules de serment *mu(-lugal-la) pà(d)* et *zi(-lugal-la) pà(d)* “évoquer le nom/la vie (du roi)”<sup>147</sup>. Les prières hittites donnent une information supplémentaire sur le sens du verbe dans le contexte des *diġiršadaba*, CTH 373:11’-14’ // CTH 372 ii 29-39 : “Ce qui est sacré pour mon dieu et ce qui n’est pas correct pour moi de manger, je n’ai jamais mangé et ainsi je n’ai pas souillé mon corps.” Cette part de nourriture réservée au dieu est qualifiée de *nīg-gig (ikkibu, anzillu)*, c’est-à-dire “taboue, interdite, réservée”, mais plus précisément du domaine de ce qui est “infranchissable, intouchable, repoussant”. *nīg-gig* est aussi traduit par “abomination” (Hallo 1985, 21-40 ; Geller 1990, 105-115, Cavigneaux

---

d’autres langues sémitiques où il n’a que le sens de cadavre, l’akkadien ajoutait aux deux aspects de corps vivant et de corps mort, un troisième aspect, celui de “personne” (Cassin 1986, 85).

<sup>146</sup> Cf. Lambert/Millard 1969, 94 ; Shehata 2001, 150.

<sup>147</sup> *pà(d)* : *tamûm* “jurer” dans un sens juridique avec pour complément un serment-*nīšu*, un *asakku* “interdit”, des herbes (SAR.MEŠ), de la nourriture (*ú*) ou une boisson (*a*) peut être remplacé par *akālu* “manger” avec le même sens, comme l’a montré Charpin 1996, 92sq. pour des textes d’époque paléo-babylonienne. La relation de *pād* avec l’objet *ú* “nourriture”, *a* “boisson” ou SAR.MEŠ “herbes” est absolutive : SAR.MEŠ<sup>d</sup> *i-tūr-me-er ù zi-im-ri-li-im* IN.PÀ.DĒ.MEŠ “Ils ont juré par les “herbes” d’Itūr-Mēr et de Zimrī-Līm” (A.2154+M.8518:24-26 ; Charpin 1996, 91).

1985, 35sq. ad MA 30-32 ; id. 194sq. ad MA 12 ; Jaques 2006, 160sq.). Cette interprétation est confirmée par l'eršahūga IVR<sup>2</sup> no. 10:32-35 (Maul 1988, 238) :

ám-gig-ga dim-<sup>7</sup>me-er-mu<sup>7</sup> [nu-un-zu-ta mu-u]n-gu<sup>7</sup>-e  
 ik-kib DIĜIR-ia <sup>7</sup>ina la i<sup>7</sup>-[de-e] a-kul  
 amalu(AMA.AN.INANNA) ám-gig-ga nu-un-zu-ta gi[r] <sup>7</sup>ús<sup>7</sup>-sa-a-ni  
 an-zil<sup>d</sup> iš-ta-ri-ia ina la i-de-e ú-<sup>7</sup>kab<sup>7</sup>-bi-is  
 “Le tabou de mon dieu, je l’ai mangé (sum.: je le mange) sans le savoir.”  
 sum.: “(Ma) déesse, lorsqu’il eut piétiné sans le savoir le tabou”  
 akk.: “Le tabou de ma déesse, je l’ai piétiné sans le savoir.”

L’acte de “trouver” n’implique pas découvrir ou retrouver quelque chose de perdu, mais “observer, respecter” le partage des parts. Manger et boire “par soi-même” signifie ne pas inviter le dieu à sa table et ne pas partager son repas avec lui.<sup>148</sup> Dans cette protestation, l’orant décrit son comportement rituel correct : il a offert à son dieu (ou aux dieux) une part de la nourriture et de la boisson qu’il a consommée.<sup>149</sup> Cependant, malgré l’observance des prescriptions, le dieu est en colère contre lui. Il ne peut l’expliquer, comme l’évoquent les lignes 32-35 de IVR<sup>2</sup> no. 10, que comme une faute commise sans le savoir. Le thème de l’ignorance apparaît aussi dans la partie comparative : l’orant est traité par son dieu comme s’il n’avait pas respecté les prescriptions rituelles et qu’il avait mangé et bu ce qui était réservé au dieu. Dans la version sumérienne, il récite une plainte en litanie (“j’en suis rame-

<sup>148</sup> Ce motif apparaît aussi dans d’autres prières dans un contexte d’offrandes rituelles, comme dans les šuilla, cf. Mayer 1976, 160sq. Dans le šuilla à Ištar K 3448 (BMS no. 30:1’-19’) // K 10037 (AOAT 34 no. 64:1’-14’) ligne 10’, on trouve une invitation adressée à la déesse à venir consommer ses offrandes : *a-ku-li ta-a-ba ši-ti-i da-áš-pa* “Mange ce qui est bon, boit ce qui est mielleux !” (Zgoll 2003a, 184).

<sup>149</sup> Les offrandes de nourriture et les libations aux dieux personnels sont attestées en contexte à l’époque paléo-babylonienne par exemple en TRS 27 :12-13 (Išme-Dagan Z, cf. Ludwig 1990, 21sq. ; Cavigneaux 1996, 40) : *gu<sup>7</sup> naĝ-e ni-ĝu<sup>10</sup> ba-ra-ab-BU, a-a tu-da-ĝu<sup>10</sup> gu<sup>7</sup> naĝ-da* <sup>ges-tuĝ</sup> *ĝeštug-ĝá ba-ra-ab-lu-uš, alan a[d-d]a tu-da-ĝu<sup>10</sup>* “Nourriture et boisson, (pour) moi-même je les néglige. Pour le père qui m’a engendré (en revanche), nourriture et boisson, je ne les oublie pas. Ô statue du père qui m’a engendré !”. Avec également le thème de l’envoi au 1<sup>er</sup> mill., en KAR 38 et parallèles 15-19 (Maul 1994, 422sq.) : *a-šar a-šap-pa-ru-ku-ni-ši a-šap-pa-ru-ku-ni-ši, a-na DIĜIR.MEŠ* (var. : *DIĜIR u<sup>d</sup> iš<sup>8</sup>-tár*) *a-ki-lu<sup>4</sup> ak-li-ia ša-tu-u me-e-a, ma-ĥi-ru šir-qí-ia ša šab-su kam-lu KI-ia* “C’est le lieu où je vous envoie, où je vous envoie : Vers les dieux (var. : le dieu et la déesse) qui mangent mon pain, qui boivent mon eau, qui reçoivent mes offrandes sèches, qui sont irrités (et) en colère contre moi”. Même chose en KAR 38 rev. 25-27 (Maul 1994, 427) : *i-šap-par-ku-nu-ši DIĜIR ana LÚ LÚ ana DIĜIR, ana-ku aš-pur-ku-nu-ši ana DIĜIR a-kil NINDA.MU NAG<sup>1</sup>(GU<sup>7</sup>).A.MU ma-ĥi-ru šer-qí-ia* “Il vous envoie, le dieu vers l’homme, l’homme vers le dieu. Moi, je vous ai envoyé vers le dieu qui mange mon pain, boit mon eau, (les dieux) qui reçoivent mes offrandes sèches”. KAR 38 est un namburbi destiné à calmer la colère des dieux à la suite d’une faute rituelle.

né là”) ou “j’en suis réduit là”, comparable à la litanie de la version standard assyrienne, il demande “où m’as-tu envoyé ?”.

Les protestations sur l’accomplissement des offrandes de nourriture et des libations sont dans quelques textes suivies d’une protestation concernant l’accusation de non-évocation du nom de la divinité dans un contexte juridique<sup>150</sup>.

Dš no. 1	14	mu diġir-mu li-bi-in-du <sub>11</sub> -ga-gin <sub>7</sub> in-ga-mu-ra-ab-til-e
Dš no. 2	15	mu diġir-mu li-bi-in-du <sub>11</sub> -ga-gin <sub>7</sub> ġá-e ga-mu-ra-ti-le
Dš no. 3	14	mu diġir-re-e-ne li-bi-in-du <sub>11</sub> -ga / ġá-e ga-mu-ra-ab-til-en
Dš no. 9 (A’)	12’	[ s]al-la : ħi-li bí-in-pá-d[a [ ] DIĠIR-sú qal-liš : na-ħi-iš [
Dš no. 9 (C’)	9’	mu diġir-ra-ni sal-la bí-in-[ ki-ma šá ni-iš DIĠIR-sú qal-[liš [
Dš no. 11 (h)	25’	[G]IM šá niš DINGIR-šú kab-t[u] iz-ku-ru KIMIN
Dš no. 11 (o)	8’	[ki]-ma ša MU DIĠIR-šú kab-tu q[à]-liš

En Dš no. 1, le verbe contient le préfixe de coordination /nga/, toujours placé dans le dernier verbe d’une série (Zólyomi 2005, 32). ga- dans le verbe de Dš no. 2 et de Dš no. 3 sont des formes abrégées de /nga/ et ne sont pas des cohortatifs. Aux lignes précédentes, le verbe a une construction finie avec i- comme voyelle prothétique (Zólyomi 2005, 25).

Le texte Dš no. 4 omet cette ligne. Une ligne similaire apparaît dans la prière *ilī ul īdi šēretka dannat* de la version standard assyrienne Dš no. 11 Sect. A 24 (Kh<sup>2</sup> 1514:25) : *niš-ka kab-tu qa-liš [a]z-za-kar* “Ai-je prononcé à la légère un serment solennel sur toi ?” Dans le fragment d’eršahuġa K 5021: 5-6 (Maul 1988, 362 Ešġ n108), le même motif suit la mention du bœuf et du mouton<sup>151</sup> :

K 5021:5-6 (Maul 1988, 362 Ešġ n108) :

[ ] x mu-ni-in-pà-da-eš

[ ] x x šum-ka az-kur

sum. “[ ] ... qu’ils ont évoqué” akk. “[ ] ... j’ai évoqué ton nom.”

Les différences entre les versions attestent de l’existence de plusieurs traditions. Dans les textes Dš no. 1 et Dš no. 2 l’orant évoque le dieu personnel, en Dš no. 3 en revanche, ce sont les dieux qui n’ont pas prononcé le nom. L’adverbe *qalliš* “légèrement, frivolement” apparaît dans la version bilingue et dans le texte de Suse de la version standard assyrienne. Tous les témoins de la version standard assyrienne ont l’adjectif *kabtu* “lourd” pour

<sup>150</sup> Ce contexte juridique montre que les actions de manger et de boire avec le dieu font bien plus partie d’une obligation rituelle que de convenances ou d’étiquette (van der Toorn 1985, 21-23, 33-36).

<sup>151</sup> Le motif est repris dans les mêmes termes en *Ludlul* II 22.

qualifier le serment. Le témoin Dš no. 9 (A') de la version bilingue termine la ligne avec l'adverbe *sal-la* : *qalliš*<sup>152</sup> et l'adjectif *hi-li* : *naḥšu*<sup>153</sup> “prospère, resplendissant”. Le verbe *tamû* “jurer” comme traduction de *pà(d)*, ou *zakāru* “dire, prononcer” comme dans la version monolingue akkadienne, est absent dans les deux textes. Le terme *hi-li* apparaît également dans le diğiršadaba sumérien Dš no. 2:46-47 dans un contexte fragmentaire et abrégé. Pour Lambert (1974, 301), cette ligne serait d'une façon générale un ajout secondaire. Les textes Dš no. 1 et Dš no. 2 montrent néanmoins qu'elle est déjà présente dans la version sumérienne.

### 1.2.3. “Il a transformé ma maison en maison de larmes” etc.

Dš no. 1	15	é-mu é-ér-ra ba-ni-in-gur im-ġá ma-tar-re-e
Dš no. 2	16	é-mu é-ér-ra ma-ni-in-ku <sub>4</sub> èn-ġá a-tar-re
Dš no. 3	15	é-mu é še àm-ša <sub>4</sub> mu-ni-in-ku <sub>4</sub>
Dš no. 4	12'	e-mu e-ši-ka mi-ne-ku
Dš no. 9 (C')	12'	é-mu é šeš-a-ka mu-ni-i[n-ku <sub>4</sub> ] <i>bi-ti ana Ê dim-ma-tim i-tur-ma x</i> [
Dš no. 9 (G)	1'	[ ] luḥ <sup>27</sup> [

Dš no. 1	16	ki-tuš-mu ki-tuš ši-ši-e ba-ni-in-gur im-ġá ma-tar-re-e
Dš no. 2	17	ki-tuš-mu ki-tuš še-mèn ma'(BA)-ni-in-ku <sub>4</sub> <...>

Dš no. 1	17	diğir-ġá ġá-e alan-zu me-en šà-ab-bi mu-un-til-e
Dš no. 2	18	diğir-mu me ḥe-še-lá <sup>7</sup> -zu-mèn šà-ba mi-ni-in-ti-e-en
Dš no. 3	16	[di]ğir-mu ġá-e ḥe <sup>7</sup> -še-la-zu-mu šà-ba mi-ni-dím
Dš no. 4	13'	mi ši-la-bi-mi-en ša-ba ne mi-te-la
Dš no. 9 (C')	13'	diğir-mu me-e lú-ŠĀ.A-bi-mèn šà-[ <i>i-li ana-ku ka-ma-ak-šu ina Š[Ā</i>
Dš no. 9 (G)	2'	[ b]a-ma-ra-t[i-la] [ libb]i-šú tu-še-ši-b[a-an-ni]

A la ligne 16 // 17, le préfixe /ba/ en Dš no. 1 varie avec ma- en Dš no. 2. ma- est dans ce cas une forme ventive abrégée de imma- (Jaques 2006, 62 n. 132). En Dš no. 3:16, -mu est une graphie pour me-en comme dans les parallèles. De même -dím ou din<sub>x</sub> est une graphie pour -ti-en des autres textes.

<sup>152</sup> Le verbe sumérien *sal* est le plus souvent traduit par *raqāqu* “être fin”. Il correspond aussi à *qalālu* “être fin, faible, léger”. Un sens secondaire de *qalālu* est “perdre de l'importance, être discrédité” d'où le sens de l'adjectif *qallu* “léger, faible, de peu de valeur”.

<sup>153</sup> L'adjectif *naḥšu*, dérivé de *naḥāšu* “être prospère, resplendissant, en bonne santé”, est employé dans ce passage soit au féminin *na-ḥi-iš-[ti/tum]* “celle qui est prospère, l'opulente”, soit au statif “celui qui a prononcé “il est en bonne santé !”. On notera également l'équivalence lexicale *hi-li* : *n[uḥšu]* Lu 106 (MSL 12, 107), précédé de *hi-li* = *ku[zbū]*. Pour le sens de *hi-li*, voir Jaques 2006, 251-269.

Le thème de la maison de larmes n'apparaît pas dans la version standard assyrienne. Dans la version sumérienne, Dš no. 1 et Dš no. 2 ont deux lignes parallèles : é “maison” // ki-tuš “demeure” et ér “larmes, pleurs” // ši-ši/še, graphie syllabique pour i-si-iš “sanglots, tristesse” ou pour ses “pleurer, sangloter”. La fin des lignes de ces deux textes contient un refrain sous forme de question adressée au dieu : “s’est-il soucie de moi ?”.<sup>154</sup> Dans les textes sumériens, le verbe est au causatif : soit gur en Dš no. 1, soit ku<sub>4</sub> “rejeter, se détourner, retourner, s’éloigner”(saḥāru, târu) dans les autres témoins. Il est fait un contraste entre un passé (heureux, prospère) et un présent (malheureux, ruiné) : le dieu en colère a transformé la maison en une maison de larmes. Ce type d’opposition est une construction propre aux lamentations rituelles. Le thème de la maison de larmes est une construction littéraire bien attestée dans les textes liturgiques :

SK 25 iv 9 (Krecher, SKly 57) :

é šà hūl-la ma-dù-a-ĝu<sub>10</sub> a-še-er-re ma-tuš

“Ma maison de la joie du cœur qui a été construite pour moi, se tient maintenant pour moi dans la désolation.”

LKA no. 29l 1.S. 8-9 (Lambert 1974, 301) :

bi-i-ti ana É di-ma-ti tu-tir-ra mar-ši-[iš] / a-dam-mu-u[m]

“Tu as transformé ma maison en maison de larmes, amèrement je me lamente.”

VAT 584 (SBH no. 52, cf. Utuḥulake de Gula) :

é ér gig é ér-ra pel-lá-mu <im-me-ḥulu-a-zu>

“Ma maison de larmes amères, la maison de larmes, souillée, <que tu as ruinée>.”

La maison de larmes devient la prison du malade dans les lamentations (Lambert 1974, 301) :

*Ludlul* II 96 :

a-na ki-suk-ki-ia i-tu-ra bi-i-tu

“Ma maison est devenue ma prison.”

Les textes Dš no. 3, Dš no. 4 et la version bilingue ont une version différente : Dans la première ligne du passage, le terme ér est remplacé par še ša<sub>4</sub><sup>155</sup>, ši et ses (Jaques 2006, 163 n. 369). Ces textes omettent la seconde ligne parallèle avec ki-tuš. Les constructions ḥe-še-lá<sup>7</sup>-zu-mèn(DU) (Dš no. 2) ḥe<sup>7</sup>-še-la-zu-mu (Dš no. 3) et ši-la-bi-mi-en (Dš no. 4) correspondent

<sup>154</sup> èn tar “prendre soin (de qqun), faire attention” est traduit en akkadien par šālu “questionner, demander”. saĝ-èn-tar correspond à pāqīdu “protecteur” (de paqādu “confier, déposer, assigner”). èn tar fait partie du vocabulaire de la compassion (Jaques 2006, 247).

<sup>155</sup> Dš no. 3 emploie la forme finie nominalisée de še ša<sub>4</sub> (damāmu).

à LÚ.ŠÀ.A<sup>156</sup> + {zu/bi-men} comme en témoigne le bilingue Dš no. 9 (C') (Civil 1969, 71). D'après les graphies syllabiques, la lecture de LÚ.ŠÀ.A est ešela (Civil 1969, 71 ; id. 1974-77, 70 ad 17):

CT 15 no. 7:16                      sila-a mu-ub-ri  
BL no. 186(+177) rev. 20' LÚ.ŠÀ.A mu-[

ešela est aussi attesté lexicalement : [e]-še-lá : LÚ<sub>x</sub>ÉŠ<sup>šè</sup>.LÁ : *kamû* “attacher, lier”, *kalû* “retenir, être captif” Aa VII/2:31-32 (MSL 14, 462).<sup>157</sup> Dans le texte bilingue Dš no. 9 (C'), LÚ.ŠÀ.A est traduit par *ka-ma-ak-šu*, avec *kamâku* “je suis lié” (statif 1<sup>ère</sup> pers. sing.) + *šu(m)* “je suis lié à lui/pour lui”. Ce serait une construction artificielle du traducteur pour rendre la finale {bi-men} du sumérien (Civil 1969, 71 n. 2 ; Lambert 1974, 301). Le texte sumérien Dš no. 1 contient alan “statue”, “image”<sup>158</sup> qui est une variante pour ešela (LÚ.ŠÀ.A) : “Mon dieu, je suis ton “image” — tu me fais vivre dedans !”<sup>159</sup>

Les lignes suivantes des textes Dš no. 1 et Dš no. 2 ne sont plus parallèles à celles des textes Dš no. 3 et Dš no. 4 de la version sumérienne<sup>160</sup>.

Dš no. 1	18	mu-ra-gin <sub>7</sub> a lù-lù-mu im-ma-ni-in-dab-bé
Dš no. 2	19	mu-ra-g[i <sup>7</sup> (x)] <...>

<sup>156</sup> Dans ce passage des diğiršadaba, LÚ.ŠÀ.A a le sens de *kamû* non seulement dans la version bilingue mais dans deux textes de la version sumérienne. Il est probable que dans ce cas, LÚ.ŠÀ.A soit une graphie de LÚ<sub>x</sub>/ÉŠ.LÁ (Lambert 1974, 301). D'autre part, LÚ.ŠÀ.A est une graphie postérieure de LÚ.GÁNA-*tenû* “maltraiter, brutaliser” (Civil 1969, 71 n. 2 ; id. 1974-77, 70). Dans les listes lexicales paléo-babyloniennes, LÚ.GÁNA-*tenû* est distinct de LÚ<sub>x</sub>/ÉŠ.LÁ (Attinger 1993, 595 n. 1679).

<sup>157</sup> éš lá signifie littéralement “attacher, lier avec une corde”. Il est attesté comme verbe composé en contexte, par ex. Inanna C 17 :

A: úrgu ù-dúb su<sup>1</sup> táb-e su-mu-ug-ga-n[i] / u<sub>18</sub>-lu lú-ra éš-l[á]

D: [ú]rgu-ni ù-dúb su táb-e su<sup>1</sup>-mu<sup>1</sup>-ug-ga-ni ùlu<sup>1</sup> éš-lá

E: úrgu-ni ù-dúb su x x su-mu-ug-ga-ni / u<sub>18</sub>-lu lú-ra ši-lá

F: úrgu-ni ù-dúb su táb su-mu-ug-a-ni / u<sub>18</sub>-lu lú-ra šu-lá

G: úrgu-ni NE ù-dúb su [táb]-e su-mu-ug-ga-ni u<sub>18</sub>-lu lú-ra [ . . . ]

Ga: KAX?-a-ni ù-dúb su dúb-bu su-mu-ug-ga-ni u<sub>18</sub>-lu TÚG-lá

Bil.1: [úrgu-ni ... su-mu]-ug-[g]a-ni u<sub>18</sub>-lu lú-ra ši-lá

akk. [*lib*]-*ba-tu* [ ]

“Sa colère : du charbon ardent qui enflamme le corps ; son assombrissement: un démon-ulu qui place une corde sur l’homme.”

<sup>158</sup> alan est une variante graphique pour ešela mais aussi pour á-lá-a-zu “ton prisonnier” comme dans Dš no. 2:18, Dš no. 3:16, Dš no. 4 :13 et Dš no. 9:16'. La statue évoque aussi les images de cire et de suif (NU.MEŠ : *šalmû*) façonnées dans le rituel *ilī ul īdī* (cf. chap. VI).

<sup>159</sup> mu-un-til-e (Dš no. 1) est une construction transitive présent soit de til (*gamāru*) “achever, finir”, soit de ti(.l) (*balātu*) écrit syllabiquement, cf. p. 153 n. 141.

<sup>160</sup> Il s'agit de Dš no. 1 lignes 19sq. et Dš no. 2 lignes 20sq. Les lignes de ces deux textes sont peut-être parallèles, mais en l'absence d'un autre duplicat de cette version, il reste trop peu de signes pour permettre de les compléter.

Le thème de la murène dans les eaux troubles est aussi attesté dans la prière bilingue BM 78250 (CT 44, 24) proche des *diġiršadaba* et des *eršaḫūga* dans ses métaphores et sa structure :

BM 78250 rev. iv/iii 4' (CT 44, 24, cf. Maul 1988, 12, Civil 1969, 72) :

[mu]-ra<sup>ku6</sup>-gin<sub>7</sub> a lù-lù-a-mu im-ma-ni-in-d[ab-bé]

[ki]-r<sup>ma</sup> gi<sup>ri</sup>-ti i-na de-el-ḫi-ia ta-ba-r[a-ni]

“Comme une murène, tu me saisis dans mon eau trouble.”

#### 1.2.4. Résumé

Dans les protestations d’innocence, l’usage des métaphores est limité au domaine économique de l’orant et à l’aspect contractuel de sa relation au dieu personnel. Il n’est pas sans rappeler la description des “actions de l’orant” (“Tun des Beters”) des *eršaḫūga* (Maul 1988, 21sq.). On évoque d’abord dans les textes sumériens le bœuf et le mouton que l’on n’a pas refusé au dieu. Dans les versions assyriennes bilingues et monolingues, on ajoute les “valeurs” (*nîg-sa<sub>6</sub>-ga*) et la “maison”. Le bœuf et le mouton symbolisent une valeur économique et représentent les animaux de sacrifice dans les rituels. Les lignes suivantes ont la forme d’un serment : l’orant jure qu’il n’a pas mangé et bu “seul, par lui-même” (*nî-mu-šè/ta : ina ramānišu*), mais qu’il a partagé avec son dieu comme le montre de façon explicite les prières hittites. Elles sont suivies d’une protestation contre le traitement du dieu<sup>161</sup>. Ces lignes renseignent sur la pratique d’un rite privé du partage des repas avec le dieu personnel que l’on retrouve dans de nombreuses traditions religieuses. La conclusion de cette partie est le constat amer que le dieu a transformé sa maison en “maison de larmes”, sorte de prison de la fatalité. Deux aspects ressortent dans cette comparaison textuelle : il existe des traditions divergentes, formellement, quant à l’ordre des lignes, et fondamentalement, quant au sens donné aux métaphores.

#### 1.3. La supplication

La supplication est une stratégie pour parvenir à une fin que l’orant ne peut atteindre par ses propres moyens (Zgoll 2003a, 30sq.). Il s’agit principalement d’une demande d’intervention pour aider l’orant. Celui-ci décrit sa situation en utilisant ou non des métaphores mais ne proteste plus. L’orant parle de lui-même à la 1<sup>ère</sup> personne et interpelle le dieu à l’impératif.

<sup>161</sup> La justice du dieu personnel n’est jamais remise explicitement en cause dans ces prières, cf. p. 335 n. 430.

1.3.1. “*Que mon épouse se penche(?) (sur moi) ! Que mon enfant se penche(?) (sur moi) !*”

Dš no. 3	17	[d]am-mu di-lá dumu-mu di-lá
Dš no. 4	10'	dam-mu di-la dumu-mu di-la
Dš no. 9 (A')	13'	[ ]á dumu [ [ ta-áš-q]u <sup>r</sup> la ma <sup>r</sup> -r[a
Dš no. 9 (C')	10'	dam-mu dè-lá [ áš-šá-tù ta-áš-qu-la [
Dš no. 11 (B)	ii 3'	[ taš]-qu-la DUMU <sup>9</sup> taš-qu-l[a]
Dš no. 11 (h)	26'	DIĜIR.MU DAM taš-qu-la DUMU taš-qu-la
Dš no. 11 (L)	r.2'	[DIĜ]R NIN <sup>1</sup> taš-qu-la D[UMU
Dš no. 11 (o)		[DIĜ]IR.MU DAM taš-qu-lu <sub>4</sub> [

Le préfixe di- est phonétiquement l'emesal dè- pour le précatif hé-.

Les lignes Dš no. 1:19-37 et Dš no. 2:20-48 sont fragmentaires et ne sont pas parallèles à celles des autres textes des versions sumérienne, bilingue et standard assyrienne. En l'absence de parallèles, la restitution des lignes est conjecturale (cf. tableau 1).

Les autres versions évoquent l'épouse et l'enfant. Cette ligne est placée à deux endroits différents dans la prière : en Dš no. 3, elle suit la mention de la maison des larmes ; elle la précède en Dš no. 4 (sumérien), dans la version bilingue et la version standard assyrienne. Le verbe sumérien lá est rendu par de nombreux verbes en akkadien.<sup>162</sup> Ces différents sens gravitent autour de l'idée fondamentale de “(sus)pendre”. L'équivalence lá : šaqālu “peser, payer” est bien attestée et c'est ainsi que l'akkadien interprète cette formule. Elle n'a cependant en sumérien rien à voir avec le paiement par l'entremise d'une personne. Cette idée est en contradiction avec la conception générale de la famille en Mésopotamie qu'il faut au contraire protéger.

La famille est souvent mise en parallèle avec la maison dans les lamentations :

K 5222+ 9'-12' (Maul 1988, 366sq. Ešh n115-n116) :

[é]-a nu-mu-un-ti-le-en ám-ma-al nu-mu-un-ti-le-en

[i]na É ul áš-ba-ku ina bu-še-e ul <

[da]m nu-mu-un-ti-le-en dumu nu-mu-un-ti-le-en

[ina] áš-šat ul áš-ba-ku ina ma-ri ul <

“Dans une maison, je ne suis pas chez moi, dans mes possessions, je ne suis pas chez moi. Auprès d'une épouse, je ne suis pas chez moi, auprès d'un enfant, je ne suis pas chez moi.”

Les dictionnaires ont corrigé šaqālu en saqālu “enlever, emmener, emporter” (CAD S p. 168 et AHW p. 1027) : “Mon dieu, tu as emporté l'épouse,

<sup>162</sup> Pour la traduction par plusieurs termes voir Jaques 2006, 8sq.



tu as emporté l'enfant". Cette ligne a un parallèle dans le fragment d'eršahūga \*81-2-4,372:9'-10' (Maul 1988, 261 et Tf. 41) :

[ m]u-un-na-e-lá a x [  
[ ] x *tas-qú-lam* ME x [  
[ ]

L'équivalence lá : *saqālu* n'est cependant jamais attestée et le sumérien dé-lá (emesal pour hē-lá "Qu'il/elle se penche !") au précatif exprime quelque chose de différent.

On trouve des phrases en construction parallèle de sens identique ou proche dans les lamentations :

Passion du dieu Lillu 21 (Thureau-Dangin 1922) :

ses-ġu<sub>10</sub> ki-ná-zu zi-ga ama-zu dè-ri-ib-lá dumu-zu dè-ri-ib-lá  
"Mon frère, lève-toi de ton lit ! Que ta mère se penche sur toi ! Que ton enfant se penche sur toi !"

Lament. sur Nippur 42 :

lú dam šub-ba dumu šub-ba-ne

"Les hommes dont les épouses sont tombées, dont les enfants sont tombés."

La mention de l'épouse et de l'enfant est suivie d'une ligne d'interprétation difficile dans la version sumérienne. Les versions bilingue et standard assyrienne ont corrigé ce passage.

Dš no. 3	18	ṛdiġir-mu <sup>1</sup> an-še du <sub>11</sub> -ga a-ši-ir bi ṛx da <sup>2</sup>
Dš no. 4	11'	diġir-mu im-šu du-ga-mu a-ši-ir mi-di-šu
Dš no. 9 (C')	11'	diġir-mu šu il du <sub>11</sub> -ga-mu [ <i>i-li ina ni-iš qa-ti-ia</i> [ [ ]
Dš no. 11 (B)	ii 4'	[ <i>ni-iš</i> <sup>3</sup> ŠU <sup>II</sup> .MU <i>ina ta-ni-ḫi mu-ḫ[ur]</i>
Dš no. 11 (h)	27'	DIĠIR.MU <i>niš</i> ŠU <sup>II</sup> .MU [ <i>t</i> ]a-ni-ḫu mu-ḫur
Dš no. 11 (L)	r.3'	DIĠIR <i>ni-iš</i> ŠU-ia ta-ni-ḫi [ [ ]
Dš no. 11 (o)	10'	[DIĠ]IR.MU <i>ni-iš qa-ti-i[a</i>

Pour a-nir (ES a-še-er) : *tānīhu* voir Jaques 2006, 161-182 et 483-484.

L'akkadien *nīš qāti* correspond généralement au sumérien šu-il-la/lá, terme qui désigne un geste de prière à "main levée" et un type de prière portant la signature KA-inim-ma šu-il-lá <sup>d</sup>X-kam (Mayer 1976, 7sq.). L'équivalence šu-il du<sub>11</sub> : *nīš qāti* de la version bilingue s'explique par la lexicalisation de šu-il : šu-il est interprété comme un composé nominal et le verbe du<sub>11</sub> "dire, faire" joue le rôle de verbalisateur (Attinger 1993, 179). Le verbe composé de la version sumérienne : an-še du<sub>11</sub>-ga // im-šu du-ga est obscur. Néanmoins, d'après le contexte, il est possible qu'il ait également le sens de "prier, supplier". En raison du suffixe -mu dans le texte Dš no. 4, le verbe

n'est pas à l'impératif mais nominalisé : “moi qui (te) prie(?)”. Le sens du verbe bi<sup>r</sup>x da<sup>7</sup> // mi-di-šu est conjectural.

1.3.2. “Comme l'eau, je ne sais pas où je vais” etc.

Dš no. 1	40	[ ] nu-zu
Dš no. 2	52	[ ] al-ġen-mu nu-zu
Dš no. 4	14'	e-ge-en ki du-mu nu-zu
Dš no. 9 (C')	14'	a-ġin <sub>7</sub> ki al-ġen-na-mu [ ki-ma me-e a-šar al-la-ku [
Dš no. 9 (G)	3'	[ n]u-un-[zu] [ ]-ku ul i-[dī]
Dš no. 11 (B)	5'	[ki]- <sup>r</sup> ma <sup>r</sup> A ÍD KI DU-šu ul i-d[ī]
Dš no. 11 (h)	28'	GIM A.MEŠ a-šar a[l]-la-ku ul i-dī
Dš no. 11 (L)	r.4'	ki-i A.MEŠ ÍD a-šar al-la-k[u
Dš no. 11 (o)	11'	[ki]-ma A.MEŠ ÍD a-šar [
Dš no. 11 (C)	r.4'	[ ]u l i-dī
Dš no. 11 (p)	4'	A.MEŠ ÍD a-na-ku-ma a-šar D[U-ku ul i-dī]
Dš no. 11 (C)	r.15'	<sup>r</sup> A.MEŠ <sup>r</sup> [nāri] <sup>r</sup> a-na <sup>r</sup> -ku-ma KI DU-ku [ul i-dī]
Dš no. 11 (o)	r.4'	[A.M]EŠ ÍD a-na-ku-[ma

Dš no. 1	41	[ ] iġi nu-mu-ni-in-du <sub>8</sub>
Dš no. 2	53	<sup>r</sup> ġis <sup>8</sup> má <sup>r</sup> -ġin <sub>7</sub> kar-ta-mu iġi nu-mu-ni-in-du <sub>8</sub>
Dš no. 3	15'	ma-ge-en ka-ar ús-mu nu-zu
Dš no. 9 (C')	15'	<sup>8</sup> is má-ġin <sub>7</sub> kar ab-ús ġen-na- <sup>r</sup> mu <sup>r</sup> [ ki-ma e-lep- <sup>r</sup> pi i-na ka <sup>r</sup> -a[r
Dš no. 9 (G)	4'	[ D]U-na-mu nu-un-[zu] [ ka-a]r in-nem-mi-du ul i-[dī]
Dš no. 11 (B)	6'	ki-ma <sup>8</sup> is MÁ ina k[ar] an-nem-me-du ul i-[dī]
Dš no. 11 (h)	29'	GIM <sup>8</sup> is MÁ [ina] kar an-[ne]m-me-du ul i-dī
Dš no. 11 (L)	r.5'	ki-[ī] <sup>8</sup> is MÁ a-na ka-a-ri a-šar [
Dš no. 11 (o)	12'	[ki-m]a <sup>8</sup> is MÁ ina <sup>r</sup> kar <sup>r</sup> [
Dš no. 11 (p)	5'	<sup>8</sup> is MÁ a-na-ku-ma ina ka-ru an-nem[-me-du ul i-dī]
Dš no. 11 (o)	r.5'	[ <sup>8</sup> i]s MÁ a-na-ku-[ma

Dans la seconde métaphore, aux textes Dš no. 1 et Dš no. 2, la rection de iġi du<sub>8</sub> “voir, regarder” est le directif.

La métaphore de l'eau du fleuve qui s'écoule vers un lieu inconnu et celle du bateau qui ne sait pas quel quai il approche, apparaissent dans les textes Dš no. 1, Dš no. 2 et Dš no. 4 de la version sumérienne. En Dš no. 1 et Dš no. 2, elles sont placées à la fin de la prière après un long passage fragmentaire sans parallèles dans les autres versions (cf. tableau 1). La même méta-

phore de l'eau est attestée dans une incantation bilingue paléo-babylonienne (Lambert 1974, 301) :

Bu. 88-5-12,51:2-3 // 17-18 (CT 4 pl. 8) <sup>163</sup>:

a id-da-gin<sub>7</sub> al-du-un nu-zu

*ki-ma me-e na-ri-im e-ma i-il-la-ku ú-ul i-di*

sum. "Comme l'eau du fleuve, je(?) ne sais pas où je vais" ;

akk. "Comme l'eau du fleuve, il ne sait pas où il va."

La métaphore du bateau qui ignore le quai où il va accoster apparaît dans *Istar-Bagdad*, une lamentation monolingue akkadienne d'époque paléo-babylonienne provenant de Nippur (Groneberg 1997, 97-120 ; Streck 2003, 301-312) :

IM 58424 : 76 :

*um-mi<sup>1</sup> a-a[m-ri] a<sup>1</sup>-di-i[r-ti a]-na ka-ri-im ša la i-du a-na-ku e-mi-id*

"Ma mère, vois mon affliction ! A un port que je ne connais pas, je vais accoster !"

Les deux métaphores sont attestées dans les versions bilingue et standard assyrienne <sup>164</sup>. Elles sont répétées dans deux prières de la version standard assyrienne Section B 4-5 (titre disparu) et B 14-15 (*mīnū annū<sup>2</sup> a-ma kī<sup>3</sup> am epšēku*). Dans cette section, les deux métaphores sont parallèles à celle du bœuf et du mouton :

Dš no. 11 rev. 13'-14' :

GU<sub>4</sub> *a-na-ku-ma šam-mu a-ku-l[u ul i-di]*

UDU.NÍTA *a-na-ku-ma pi-šēr-ti ap-š[u-ru ul i-di]*

"Je suis un bœuf, je ne sais pas l'herbe que je mange,

Je suis un mouton, je ne sais pas le rite de délivrance où je suis la victime."

Le thème de l'ignorance est évoqué par le verbe nu-un-zu : *ul īdi* "je ne sais pas". Dans les litanies *Lipšur*, on trouve dans un contexte fragmentaire l'idée de l'ignorance de la destination :

*Lipšur* 55' (Reiner 1956, 142) :

*ana-ku-ma KI DU-ku ul ZU*

"Je ne sais pas où je vais..."

L'aveu d'ignorance est d'une part une tentative par l'orant de se disculper et d'autre part une constatation qu'il ne peut pas reconnaître une volonté qui guiderait la destinée humaine (Rosengarten 1971, 136sq.).

<sup>163</sup> Cf. aussi Wasserman 2003, 121 n. 166.

<sup>164</sup> Ces métaphores de l'eau et du bateau sont attestées aussi dans les prières hittites *CTH* 374:98"-102" et *CTH* 372:182-91.

La plainte d'être abandonné à un destin confus est exprimée aussi de façon certes arbitraire ou selon une logique propre dans les lamentations comme en *Ludlul* II 34-35 : "Ce qui est bien pour soi-même est une abomination pour le dieu, ce qui est mauvais dans son cœur, est plaisant pour le dieu" ou à la rigueur en Théodicée 70-71 : "Il marche sur le chemin du bien-être celui qui n'a pas cherché (son) dieu ; il est pauvre, il est faible celui qui prie (sa) déesse avec ferveur."

### 1.3.3. "J'ai glissé, saisis ma main !" etc.

Dš no. 1	36	[ ]-mu
Dš no. 2	48	[ ]-bé-en zi-ga-mu<...>
Dš no. 4	16'	ba-šub-ba-mu ba-zi-ga-mu
Dš no. 9 (A')	14'	diġir-mu ba-na-an-x-[ <i>i-li am-x-</i> [
Dš no. 9 (C')	16'	[diġ]ir-mu ba-an-š[ub
Dš no. 9 (G)	5'	[ ] zi-mu-[ub] [ ] šu-ut-ba-an-[ni]
Dš no. 9 (H)	1'	[ ]-zi-mu-ub [ ] šu-ut-ba-an-ni
Dš no. 11 (B)	ii 7', 9'	<i>am-ta-qut</i> [š]uq-qa-an-[ni] DIĠIR.MU <i>am-ta-qut</i> šuq-q[ī-an-ni]
Dš no. 11 (h)	30'a- 31'a	<i>am-ta-qut</i> š[uq]-qa-an-ni ṚDIĠIR.MU MIN
Dš no. 11 (L)	r.6'a- 7'a	<i>am-da-qu-ut</i> šu-qa-an-[ [DIĠIR a]m-da-qu-ut šu-qa-a[n-ni
Dš no. 11 (d)	1a	DIĠIR.M[U a]m-ta-qut šuq-qa-an-ni

Dš no. 1	37	[ ]-a]b-dab <sub>5</sub> -bé
Dš no. 2	49	[ba-zé-e]r-zé-re-dè-en šu-mu ba-ab-dab <sub>5</sub> -bé-en
Dš no. 3	19	[b]a-zé-er-zé-re-dè šu-mu dab <sub>5</sub> -ba / igi-zu bar-mu-ši-ib
Dš no. 4	17'	ba-zé-er-zé-ra-mèn šu-mu da-ba-ab
Dš no. 9 (A')	15'	ba-an-zé-er-zé-re [ <i>et-ti-ḫi-il-</i> [
Dš no. 9 (G)	6'	[ ] šu-mu gid-ba-[ni-ib] [ ]-ti [šabat]
Dš no. 9 (H)	2'	[ ] šu-mu gid-ba-ni-ī[b] [ ] qa-a-ti ša-bat
Dš no. 9 (I)	1'	ba-[ <i>et-ti-</i> [
Dš no. 11 (B)	ii 8', 10'	<i>et-te-ḫe-el-ši</i> ŠU <sup>ti</sup> ša-[bat] <i>et-te-ḫe-el-ši</i> ŠU <sup>ti</sup> [ša-bat]

Dš no. 11 (h)	30'b- 31'b	[a]t-te- <i>ḫal-ši</i> ŠU <sup>II</sup> <i>ša-bat</i> MIN
Dš no. 11 (L)	r.6'b- 7'b	a[t]-ta- <i>ḫal-ši</i> ŠU-ti DA[B <sub>5</sub> -at] [at-ta- <i>ḫa</i> ]l- <i>ši</i> ŠU-ti [
Dš no. 11 (d)	1b	et- <sup>r</sup> te <sup>r</sup> - <i>ḫ</i> [e-

Le verbe zé-er (akk. *neḫelšû*) “glisser, tomber” est dans la plupart des textes de la version sumérienne un présent-futur avec ou sans extension /-ed-/, 1<sup>ère</sup> sing. intransitif.

La métaphore de la chute de l’orant est répétée sur deux lignes parallèles dans la version standard assyrienne. La ligne est partagée en deux couplets : le premier contient une opposition entre les verbes *maqātu* “tomber” et *šūqqû* (D de *šaqû*) “relever, élever”, le second, entre les verbes *neḫelšû* “glisser” et *qātī šabātu* “saisir ma main” :

“Je suis tombé, relève-moi ! J’ai glissé, saisis ma main !

Mon dieu, je suis tombé, relève-moi ! J’ai glissé, saisis ma main !”

Les couplets sont placés sur quatre lignes dans le texte Dš no. 11 (B). Ils sont sur quatre lignes indentées (Dš no. 11 (L)) ou sur deux lignes (Dš no. 11 (h)) dans les autres témoins de la version standard assyrienne. Dans la version bilingue, *diḡir-mu* apparaît à la première ligne, au lieu de la deuxième comme dans la version standard assyrienne et, d’une façon générale, comme c’est l’usage dans les litanies des textes liturgiques, hymniques ou mythiques. L’équivalent akkadien du verbe *zi* est *šutbû* (Š de *tebû*) “relever, redresser” au lieu de *šūqqû* “relever, élever”.<sup>165</sup> Dans la deuxième ligne, le verbe *šu gíd* “allonger la main (vers quelqu’un/quelque chose)” correspond à *šu dab<sub>5</sub>* de la version sumérienne. Il est conjugué à l’impératif avec des extensions absolutive et locative (“extended imperative”, cf. Edzard, 2003, 129sq.)<sup>166</sup>. La première ligne est absente du texte Dš no. 3 de la version sumérienne ; elle est attestée en Dš no. 4 et elle est partiellement conservée en Dš no. 1 et Dš no. 2<sup>167</sup>. Le verbe *šu dab<sub>5</sub>* “saisir la main” à la

<sup>165</sup> La conjugaison de *šub* (intransitif) et de *zi* (transitif) est problématique. L’opposition intransitif / transitif est indiquée par les préfixes médium vs ventif et non par le préfixe pronominal (cas sujet et absolutif) : *ba-an-šub* (*ba-ni-šub(-en)*) vs *zi-mu-ub* (*zi-mu-b*, avec *b* absolutif pour la 1<sup>ère</sup> pers.). Comme l’a montré Attinger 1993, 298sq., OBGT (MSL 4) contient plusieurs exemples d’impératif BV-mu-ub traduit en akkadien par un impératif Š suivi d’un suff. 1<sup>ère</sup> pers. accusatif : [ḡar]-mu-ub : *šu-uš-ki-na-an-ni* “fais-moi placer !” (akk.) (OBGT VI 51 (MSL 4, 80)), *gub-mu-ub* : *šu-zi-iz-za-an-ni* “fais-moi dresser !” (akk.) (OBGT X 17 (MSL 4, 111)). Il s’agirait d’une innovation paléo-babylonienne, car *mu-ub-* n’est pas attesté dans les témoins d’époques antérieures (cf. Jagersma 2010, 509sq.).

<sup>166</sup> Pour la différence entre *šu gíd* (rection dative ou locative) et *šu gí<sub>(4)</sub>* (rection terminative), voir Maul 1988, 93sq.

<sup>167</sup> En Dš no. 2, le suffixe -mu est séparé de *zi-ga* par un espace vide. -mu n’est pas écrit contre le bord droit de la tablette comme le prescrit la loi du dernier signe. Il ne semble pas cependant que l’espace vide qui suit -mu indique l’abréviation de la répétition de la

deuxième ligne est la version la plus ancienne. Il est à l'impératif en Dš no. 3 et Dš no. 4. Il est conjugué au *marû* en Dš no. 1 et Dš no. 2 : littéralement, “je suis en train de glisser, tu saisis ma main<sup>168</sup>”. Dš no. 3 ajoute en indenté à la fin de la ligne : *igi-zu bar-mu-ši-ib* “Jette sur moi ton regard !”. Cette supplication n'est pas attestée dans les autres témoins de la version sumérienne, mais apparaît comme litanie dans les textes de la version bilingue (Dš no. 9 (C') rev. 10' ; Dš no. 9 (E) rev. 3', 5'-8' ; Dš no. 9 (J) 6' ; Dš no. 9 (K) rev. 2', 4'-6').

Une métaphore similaire est attestée dans l'eršaḫūga IVR<sup>2</sup> no. 10:58-59 (Maul 1988, 239) :

mu-un-kiĝ-kiĝ-e-<A->AN níĝ-nam na-an-mu-uš-tuku-ma-ab  
*áš-ta-né-'e-e-ma mam-ma-an qá-ti ul i-ša-bat*  
 ér-ra mu-un-še<sub>21</sub>-[še<sub>21</sub>] á-e-ĝu<sub>10</sub> ba-an-te-NI  
*ab-ki-ma i-<sup>r</sup>ta-te-ja ul i<sup>r</sup>-hu-u<sup>r</sup>*  
 “J’ai cherché constamment, mais personne ne saisit ma main !  
 J’ai pleuré, mais on ne s’approche pas de ma frontière !”

Dans ce passage, la forme redoublée du verbe *kiĝ* “chercher” sert à indiquer la forme Gtn itérative de l’akkadien *še’û*. La fin de la ligne reprend le thème de la métaphore des *diĝiršadaba*. Une autre métaphore est mise en parallèle à cette ligne qui mentionne les “larmes de supplication”<sup>169</sup>. L’action de saisir la main (le sumérien est corrompu) est mise en parallèle avec l’approche (teĝ : *teḫû*) de la “frontière” (á : *itû*) (Rosengarten 1971, 139 et 160sq.).

Les métaphores de la chute et du glissement doivent être comprises dans le contexte des métaphores de l’eau du même passage. Dans la plupart des versions, la situation de l’orant est comparée, aux lignes précédentes, avec le courant du fleuve qui dérive au hasard et avec le bateau qui ignore son port d’accostage. Dans le texte Dš no. 2, la séquence des lignes est inversée. Cela semble démontrer qu’elles appartiennent au même ensemble d’images. Aux lignes suivantes de plusieurs versions, l’orant demande au dieu qu’il soit une rame et une barre pour lui.

Le verbe *šub* “tomber” contraste avec le verbe *zi(g)* “lever, dresser” comme c’est le cas dans d’autres contextes liturgiques :

---

fin de la ligne comme dans les litanies. *mu* n’est donc probablement pas le préfixe d’une base verbale. Ce phénomène est caractéristique de cette tablette, bien que dans d’autres endroits comme au début du texte, l’espace vide indique bien l’abréviation de la répétition de “Que t’ai-je donc fait ?”

<sup>168</sup> Il n’existe pas en sumérien de verbes semi-auxiliaires (devoir, pouvoir, vouloir). Pour former une périphrase verbale : verbe semi-auxiliaire + infinitif, le sumérien emploie la conjugaison présent-futur du verbe. Il est donc possible de traduire ce passage par “tu dois saisir ma main.”

<sup>169</sup> A propos des “larmes de pétition” par opposition aux “larmes de réaction”, voir Zgoll / Lämmerhirt 2009, 459-463.

BM 22741:12 (Cohen 1981, 93 Erš. n164) :

te [ba]-šub<sup>ub</sup>-bé-en te ba-zi-ge-en

“Pourquoi es-tu tombé ? Pourquoi t’es-tu redressé ?”

L’action de “(re)lever, (re)dresser (l’orant ou les yeux, la nuque etc.)” est essentiellement positive, comme le montre son usage dans les lamentations. L’action indiquée par le verbe zé-er “glisser” est illustrée par le substantif dérivé ki-ma-an-zé/ze-er (*mušḫalšītum*) “terrain glissant, instable” employé pour désigner des lieux mais aussi métaphoriquement pour qualifier des personnes (Jaques 2006, 279 n. 576).

1.3.4. “Dans les mortes eaux, sois ma barre ! En eau profonde, sois ma rame !”

Dš no. 1	38	[                    ḡisal-mu ḥ]é-me-en
Dš no. 2	50	[                    ]-bi <sup>?</sup> ḡisal-mu ḥé-me-en
Dš no. 3	20	a du <sub>10</sub> - <sup>r</sup> ga <sup>r</sup> gi-muš-mu ḡá-e me-en
Dš no. 4	18'	e gu-ba-ka ḡisal <sub>x</sub> (BI.ĠIŠ.PAD)-bi ḥe-mé-en
Dš no. 9 (A')	16'	a túm-ma <sup>ḡis</sup> ḡi[sal <i>ina me-e ni-ḥ[u-ti</i>
Dš no. 9 (C')	r.2'	a túm-ma <sup>ḡis</sup> ḡisal-mu me-[en] <i>ina me-e ni-ḥu-ti lu-u gi-sal-[</i>
Dš no. 9 (H)	3'	[                    ḥé-m]e-en [                    g]i-šal-li at-ta
Dš no. 9 (I)	2'	a túm-ma <sup>ḡis</sup> ḡi[sal <i>ina me-e ni-ḥu-t[i</i>
Dš no. 11 (B)	ii 11'	<i>ina A.MEŠ nu-uḥ-ḥu-ti lu-u gi-šal-l[a at-ta]</i>
Dš no. 11 (h)	32'	[ina] <sup>r</sup> A <sup>r</sup> .MEŠ ni-ḥu-tú lu gi-s[a]l-la at-ta
Dš no. 11 (L)	r.8'	[                    n]i-ḥu-te lu gi-sal x [
Dš no. 11 (d)	2	<i>ina A.MEŠ nu-uḥ-[ḥu-t]u lu-ú gi-šal-la <sup>r</sup>at<sup>r</sup>-[ta</i>

Dš no. 1	39	[                    gi-muš-mu] ḥé-me-en
Dš no. 2	51	[                    ] niḡin-na gi-muš-mu ḥé-me-en
Dš no. 3	21	diḡir-mu a GAM-da <sup>ḡis</sup> IL-mu ḡá-e me-en
Dš no. 4	19'	e-ma bu-ru-da-ka gi-mu-uš-mu ḥe-me-en
Dš no. 9 (A')	17'	<sup>r</sup> diḡir-mu <sup>r</sup> a būru-da g[i- [ina me]- <sup>r</sup> e <sup>r</sup> š[ap-
Dš no. 9 (C')	r.3'	diḡir-mu a būru-da gi-muš-mu me-[en] <i>i-li ina me-<sup>r</sup>e<sup>r</sup> šap-lu-ti lu-u pa-ri-[si</i>
Dš no. 9 (H)	4'	[                    ḥé-m]e-en [                    pa-r]i-si at-ta
Dš no. 9 (J)	1	[                    mu]š-mu ḥé-me-en [                    ]-ti lu-ú pa-ri-si at-tú

Dš no. 11 (B)	ii 12'	<i>ina</i> A.MEŠ <i>šap-lu-ti lu-u pa-ri-s[u at-ta]</i>
Dš no. 11 (h)	33'	[ <i>ina</i> ] <sup>r</sup> A <sup>1</sup> .MEŠ <i>šap-l[u]-ti lu p[a]-ri-su at-ta</i>
Dš no. 11 (L)	r.9'	[ <i>ša</i> ]p-lu-te lu par-r[i-su
Dš no. 11 (d)	3	<i>ina</i> A.MEŠ <i>šap-la-a-ti lu-ú pa-ri-su-at-<sup>r</sup>ta<sup>1</sup></i>

En Dš no. 4, BI.ĠIŠ.PAD est une graphie pour ġisal. La présence du signe PAD n'est pas obligatoire, comme c'est le cas aussi pour le signe addir (PA.BI.ĠIŠ.PAD.SI.A), avec les variantes graphiques PA.BI.ĠIŠ.SI.A (addir<sub>x</sub>) et PA.BI.ĠIŠ.SI.A.PAD (addir<sub>y</sub>). Dš no. 3 intervertit gimuš (l.20) et <sup>ġis</sup>IL (l.21). <sup>ġis</sup>IL n'est pas le logogramme pour <sup>ġis</sup>dusu (*tupšikku*) "panier, hotte" mais plutôt une graphie étymologique pour ġisal : ġiš-il "lever le bois" > ġiš-al<sub>x</sub>. Dans le même témoin, GAM(2xU) est une variante de būru(U).<sup>170</sup>

Les quatre duplicats de la version standard assyrienne présentent une structure parfaite en couplet (A – B) sur deux lignes parallèles (Lambert 1974, 302). Les textes sumériens montrent néanmoins qu'il existait à l'origine au moins trois versions différentes : La première est celle des textes Dš no. 1 et Dš no. 2 qui ont probablement la même version. Les traces conservées en Dš no. 2 ne permettent pas de restituer le début des lignes. D'après le contexte, niġin-na à la ligne 51 décrirait une qualité de l'eau "qui encercle, qui entoure, qui noie". A suivi de NIĠIN<sub>2</sub> est mentionné dans un commentaire à SIG<sub>7</sub>.ALAN I :<sup>171</sup>

BM 47954:25' (MSL 16, 343) :

[A.NIĠIN<sub>2</sub> : *a-me-ra-nu* : *la-mu-u*] *šá* A.MEŠ : A : *me-<sup>r</sup>e<sup>1</sup>* : ni-ġin  
NIĠIN<sub>2</sub> : *ša-a-du* : *la-mu-u*  
"[A.NIĠIN<sub>2</sub> (signifie) "eau stagnante" (*amirānu*) (et) "encercler (*lawû*)]  
en parlant de l'eau" ; A (signifie) "eau" (et) NIĠIN<sub>2</sub> (signifie) "encercler, cerner" (*šādu*) (et) "entourer, encercler" (*lawû*)"<sup>172</sup>.

<sup>170</sup> La lecture būru de U est attestée lexicalement (Lambert 1974, 302 n. 6) : Aa II/4 129-130 (MSL 14, 283) : bu-ru : U : *šá* A U *šá mu-ú ru-qu-ú-tum, šá mu-u šap-lu-tum* "būru : U : en parlant de A (eau), U (est būru) en parlant des eaux lointaines, en parlant des eaux profondes". Aussi SIG<sub>7</sub>.ALAN O 162-163 (MSL 16, 291) : a būru-da : *mu-u r[u-qu-tum]*, a būru-da-da : <sup>r</sup>MIN<sup>1</sup>. būru comme substantif désigne aussi métaphoriquement les enfers, comme en Ugaritica 5, 293 no. 164 :9'-10' et dupl. (Alster 2005, 303) : ki-būru-da-ġin<sub>7</sub> na-me nu-zu-[a] (var. CT 44, 18 rev. ii 11' nu-mu-un-zu-a) : *ki-ma šu-pu-ul er-še-ti mim-ma la i-du-ú* "Comme la terre profonde (akk. "la profondeur de la terre"), personne ne les connaît", cf. PSD B 199-203.

<sup>171</sup> A<sup>e</sup>-nigin<sub>2</sub>, A<sup>e</sup>-nigin : [*sāhiru*] ["qui se retourne, qui encercle"] SIG<sub>7</sub>.ALAN O 321-322 (MSL 16, 296) et voir aussi les références de PSD A/I, 125sq. D'autres constructions avec A "eau" ont une signification "noyer, inonder" : a ġar-ra, a ġá-ġá : A.MEŠ *raḥāšu* "noyer d'eau, inonder", a-ġar-ra : A.MEŠ *šahātu* "rincer d'eau, noyer" Emesal III 67-69 (MSL 4, 33) ; a-ġi<sub>4</sub>-a : a-ġar-ra : *ša-nu-u*<sup>1</sup>(NU) "noyer, rincer" Emesal III 66 (MSL 4, 33) où a-ġi<sub>4</sub>-a désigne une "eau qui entoure", un étang, cf. PSD A/I, 83sq.

<sup>172</sup> Le composé A.NIĠIN<sub>2</sub> dū/du<sub>8</sub> est attesté en contexte, par exemple dans l'Hymne à Ĥendursaġ 35 (Attinger/Krebernik 2005, 39) : a-niġin<sub>2</sub> mu-na-an-dū-uš "ils plantèrent/libérèrent contre lui une "eau encerclée"" parallèle à 36 : saġ šu bí-dū "tête et main



Le texte Dš no. 3 contient une version unique, d'une part en raison des graphies (cf. commentaire), d'autre part à cause des variantes terminologiques. A la ligne 20, l'eau est qualifiée de du<sub>10</sub>-ga "douce" et non de gub-ba "stagnante, morte" comme en Dš no. 4. L'indicatif ġá-e me-en est attesté dans les deux lignes au lieu de précatif ġé-me-en. ġá-e (1<sup>ère</sup> pers.) doit être une erreur soit pour za-e (2<sup>ème</sup> pers.) "toi tu es (ma rame)", soit pour ġá-ra "tu es pour moi (ma rame)". L'orant demande en effet l'aide du dieu, il ne se suffit pas à lui-même (Lambert 1974, 302).

La troisième version, qui est celle reprise par les versions postérieures bilingues, est donnée par le texte Dš no. 4. e-gu-ba-ka à la ligne 18' est la graphie syllabique pour a gub-ba-ka "eau stagnante, eau morte". Le génitif -ka doit être considéré comme une erreur. Il est ajouté pour permettre au locatif -a d'être visible après la nominalisation. Dans la version bilingue, a gub-ba est lu par erreur a túm-ma "eau transportée", túm-ma correspondant dans cette version à l'akkadien *nēhu* "calme, tranquille."<sup>173</sup> Dš no. 4 ajoute dans la marge une troisième ligne avec un verbe bu-ru :

diġir-mu ma bu-ru-da-zu-ne

"Mon dieu, lorsque tu détaches(?)<sup>174</sup> le bateau !"

La métaphore du bateau attaché au port et détaché est riche.<sup>175</sup> C'est aussi un motif du récit du Déluge :

Atra-ḫasīs III ii 54-55 :

*šāru uzzuzu ina tebišu ipru' markasa elippa iptur*

"Tandis qu'un vent furieux, du premier coup, rompait les amarres..."<sup>176</sup>

y sont immobilisés". Un des sens de dū est "planter (quelque chose) contre quelqu'un, faire obstacle à quelqu'un, retenir quelqu'un (cf. *retū*)" (Jaques 2006, 148 n. 332).

<sup>173</sup> Les trois témoins bilingues K 4617+ (Dš no. 9 (A')), K 4631+ (Dš no. 9 (C')) et Sm 982 (Dš no. 9 (I)) ont la lecture túm-ma au lieu de dub-ba.

<sup>174</sup> Pour Lambert (1974, 302), a būru-da n'aurait pas pour sens "eaux profondes" mais serait les restes fautifs d'un texte où il est question d'un bateau détaché (būr) de son point d'attache (cf. Dš no. 4 commentaire 2.).

<sup>175</sup> Dans l'incantation "The Cow of Sîn" pour les accouchements difficiles, le bébé est comparé à un bateau retenu, BAM III 248 iii 58-62 : *ina KAR mu-ti ka-lat* <sup>ġis</sup>MÁ, *ina KAR dan-na-ti ka-lat* <sup>ġis</sup>MÁ.GUR<sub>8</sub>, [...] <sup>4</sup>Ea EN EN, [*ina KAR mu-ti lip-tu-ru* <sup>ġis</sup>MÁ, [*ina KAR dan-na-ti li*]-ram-ma-a <sup>ġis</sup>MÁ.GUR<sub>8</sub> "Au quai de la mort, le bateau est retenu ! Au quai de la détresse, la barge est retenue ! [Ordonne !] Ea, maître de l'incantation qu'ils relâchent le bateau ! Qu'ils dégagent la barge !" Le motif du bateau apparaît dans plusieurs incantations sumériennes et akkadiennes pour les accouchements cf. Veldhuis 1991, 14sq., Stol 2000, 69. On utilise d'ailleurs le terme *ana muqqalpīti* "(aller) en aval" pour décrire dans les textes magiques, l'enfant qui descend comme un bateau (Stol 2000, 71). La femme mourante durant son accouchement est comparée au bateau échoué dans l'Élégie assyrienne, K 890:1-2 : *a-na me-i-ni ki-i* <sup>ġis</sup>MÁ-e *ina MURUB<sub>4</sub> ÍD-e na-da-ki, šab-bu-ru ġu-qi-ki-i ba-tu-qu āš-li-ki* "Pourquoi ? Abandonnée comme un bateau au milieu de la rivière, tes barots cassés, tes cordages arrachés" (Reiner 1985, 85-93 ; George 2010, 203-216).

<sup>176</sup> Traduction Bottéro/Kramer 1989, 550.

Les instruments de navigation sont le *gisal* (*gišallu*) et le *gi-muš* (*parīsu*). Les deux termes sont attestés dès l'époque archaïque (Civil 1989, no. 61 p. 39sq.). Ils apparaissent le plus souvent ensemble comme dans Diri II 304-305 (MSL 15, 130) :

gi-sal : ĜIŠ.BI.GIŠ : *gišallu*  
gi-muš : ĜIŠ.GI.MUŠ : *parīsu*

On les trouve aussi cité parallèlement en contexte :

Enki's Journey to Nibru 87-88 :

<sup>ĜIŠ</sup>gi-muš-a-ni <sup>d</sup>niraḥ-a-ni (var. ní-laḥ<sub>5</sub>-a-ni), <sup>ĜIŠ</sup>gisal-a-ni gi tur-tur-a-ni  
"Sa perche est son serpent Niraḥ/Nilah, ses rames sont les petits ro-seaux."

Le CAD G 99 traduit *gišallu* par "rame" contre Salonen (1939, 107) "pale de rame" en raison, d'une part, des sept fois sept *gišallu* du bateau d'Ea à côté d'un seul *parīsu* et d'un seul *sikkannu*<sup>177</sup>, et d'autre part des descriptions du *gišallu* dans les listes lexicales : <sup>ĜIŠ</sup>kul *gisal* : *šumû ša gišalli* "manche(?) de la rame", <sup>ĜIŠ</sup>dīlim *gisal* : *itqurti gišalli* "pale de la rame" Hh IV 415-416 (MSL 5, 185). Le *gišallu* comme le *sikkannu*<sup>178</sup> ont une pale. Ce n'est pas le cas en revanche du <sup>ĜIŠ</sup>gi-muš : *parīsu*. Comme la description du bateau d'Ea mentionne un seul *sikkannu* mais sept paires de *gišallu*, le premier représente sans doute le large aviron de gouverne et les seconds les plus petites rames de nage placées de chaque côté du bateau.

Le *gi-muš* désigne une perche et probablement pas un aviron de gouverne (Lambert 1974, 302 ; George 2003, 285). Dans Home of the Fish 77-79, le <sup>ĜIŠ</sup>gi-muš *gi*<sub>6</sub> "le *gi-muš* noir" est une métaphore pour l'anguille (*gú-bi*<sup>ku6</sup>) et dans Enki Journey to Nibru 87, il est le serpent Niraḥ. L'akkadien *parīsu* dans Gilgameš X a aussi le sens "perche" :

Epopée de Gilg. X 160 et 166 (George 2003, 688) :

*pa-ri-si šá 5 NINDAN.TA.ÀM [5 UŠ ik-ki-su]*  
"Il coupa 5x60 perches de cinq cannes de long."<sup>179</sup>

Dans Gilgameš, ces perches sont équarries (*kapāru*) et pourvues chacune d'un *tulû* (Epopée de Gilg. X 161 et 167, cf. George 2003, 688). Dans la version paléo-babylonienne, le terme correspondant à *tulû* est *šertu* (OB

<sup>177</sup> K 63 i 19 (4R<sup>2</sup> 25) : <sup>ĜIŠ</sup>gisal-bi imin a-rá imin ur-maḥ eden-na šu ba[...] -àm "Ses rames sont sept fois sept, lions de la steppe, ...". Le <sup>ĜIŠ</sup>gi-muš<sub>6</sub> (BULUG) et <sup>ĜIŠ</sup>zi-gan sont mentionnés en K 63 i 17-18.

<sup>178</sup> <sup>ĜIŠ</sup>dīlim zi-gan : *itqurti sikkannu* Hh IV 419 (MSL 5, 185).

<sup>179</sup> La ligne de la version standard de l'Epopée de Gilgameš est restaurée d'après le parallèle paléo-babylonien de Sippir, OB VA+BM iv 27 (George 2003, 280) : [*pa-r*]i-si ša šu-up-pa-a 5 šu-ši ik-sa-am "Coupe pour moi 5x60 perches d'un *šuppān* chacune !". Le *šuppān* correspond à environ 30 mètres de long (Powell 1982, 93sq. ; George 2003, 285 ad iv 26-7). Les *parīsu* sont des perches qui doivent être assez longues pour toucher le fond de l'océan. Dans Gilgameš, chaque perche n'est utilisée que pour une seule poussée.

VA+BM iv 28, cf. George 2003, 285sq.). Le “mamelon” de la perche désigne une sorte de cale ou de buttoir (Salonen 1939, 104 ; George 2003, 285sq.). Dans le mythe d’Adapa, la mention du *gimuššu* (autre lecture de <sup>giš</sup>gi-muš) en relation à la haute mer ne plaide pas obligatoirement pour un sens “rame” (Lambert 1974, 302 ; George 2003, 285). Le terme *gimuššu* est parallèle à *sikkannu* et ce rapprochement ressemble à un thème littéraire qui ne doit pas être pris au sens littéral.<sup>180</sup> Il souligne l’intelligence d’Adapa qui peut faire mouvoir son bateau sans l’aide de rame et de gouvernail.

Ce thème littéraire apparaît dans la lettre de Mari M.8426+9046 (Ziegler 1996, 480sq.) :

M.8426+9046:2’-4’ :

<sup>giš</sup>si-ka-<sup>an</sup> <sup>giš</sup>[MÁ], ú-ul id-<sup>an</sup>di-<sup>an</sup>nam, ba-lum <sup>giš</sup>si-ka-nim <sup>giš</sup>GISAL  
<sup>giš</sup>MÁ ba<-lum> ti-li-<sup>an</sup>

“[PN/Mon seigneur] ne m’a pas donné l’aviron de gouverne du bateau [...]. (Je suis) sans aviron de gouverne, (sans) rame de bateau, sans courroies(?)<sup>181</sup> !”

Le sens de cette première phrase est aussi métaphorique. L’auteur de la lettre (peut-être Šidqum-lanasi) se plaint de ne pas avoir reçu<sup>182</sup> la gratification (*tātum*) pour le paiement des musiciennes. Il se compare à un bateau abandonné sans rames et sans gouvernail.<sup>183</sup>

Les métaphores de l’eau, du bateau et de son équipement constituent un riche ensemble symbolique que l’on retrouve également en Egypte. Le déplacement par excellence y est la navigation sur le Nil (Grapow 1924, 151sq. ; Postel 2003, 420). Le bateau et ses équipements comme le gouvernail, la rame et le hauban jouent par conséquence un rôle concret et symbolique de première importance (Grapow 1924, 153-155 ; Postel 2003, 385). Des métaphores similaires à celle des *diġiršadaba* sont employées dans des contextes de critique morale et d’éloge : Dans pAnastasi IV 11,10sq. (Caminos 1954, 182sq. n. 18), on trouve la critique d’un scribe

<sup>180</sup> BRM 4, 3 i 20’-21’ // K 15072:5’-6’ (Adapa) : ba-lu <sup>giš</sup>ZI.GAN-ni-ma <sup>giš</sup>MÁ-šú iq-qé-lep-pu, ba-lu [<sup>giš</sup>gi]-muš-ši-ma <sup>giš</sup>MÁ-šú ú-maḥ-ḥar “Sans aviron de gouverne, son bateau vogue, sans perche, il fait naviguer son bateau” (Izre’el 2001, 9sq. ; CAD S 246a). *parīsu* apparaît également en relation avec la “vaste mer” (*ina tāmtim rapāštim*) dans le mythe d’Erra IV 49 (Cagni 1969, 110).

<sup>181</sup> La restitution de la fin de la ligne est incertaine. Ziegler (1996, 480) lit *lu<sup>an</sup>-te<sup>an</sup>-li-<sup>an</sup>* (Gtn ou Dtn cohortatif de *elū*) “soll ich hochstellen?” D’après Ziegler (1996, 483), l’auteur de la lettre se plaint que sans aviron de gouverne, les rames de nage sont inutiles et qu’il ne peut pas appareiller. Ce sens pourrait ressortir du passage d’Adapa (n. 180) avec l’emploi du verbe intransitif *neqelpū* (avec *sikkannu*) contrastant avec celui du verbe transitif *muhḥuru* (avec *gimuššu*). D’après la copie de M.8426+9046, le signe LU est plutôt BA ou KU. En restituant *ba<-lum>* “sans”, on aurait à la fin de la ligne le terme *tillū* “harnais, courroie, lanière”. Il est possible aussi de comprendre *tillū* comme une graphie pour le mot *tulū* “cale” dont on pourvoit le *parīsu* dans l’Épopée de Gilgamesh X (cf. ci-dessus).

<sup>182</sup> *lišaršēnni* “Qu’il me fasse parvenir ! Qu’il me remette !”

<sup>183</sup> La gratification n’est donc pas les rames comme l’a suggéré Ziegler (Ziegler 1996, 483).

1.3.5. “Ne me livre pas au jour mauvais !” etc.

Dš no. 3	23	diġir-mu im-ħulu nam-ba-nu-kēš-da lú til-la / ġá-e me-en
Dš no. 4	20'	diġir-mu me-àm ħu-lu ù-da zi ba-da-gu-bé
Dš no. 9 (A')	19'	diġir-mu ġi <sub>6</sub> ħulu [ <i>i-li ana m[u-</i>
Dš no. 9 (C')	r.5'	diġir-mu ġi <sub>6</sub> ħulu zi-e nam-ba-ni-íb-[ <i>i-[l]i ana mu-š[i] lem-ni la ta-man-[</i>
Dš no. 9 (J)	3	[ na]m-ba-ni-íb-šid-dè-en [ ]-ni la am-man-nu
Dš no. 11 (B)	ii 13'	<i>a-na u<sub>4</sub>-mi lem-ni la ta-man-n[a-an-ni]</i>
Dš no. 11 (h)	34'	[ <i>ana u<sub>4</sub>]-mu le[m-ni] la ta-man-[na]-an-ni</i>

Dš no. 11 (L)	r.10'	[ ]-ni <sup>1</sup> la <sup>2</sup> ta <sup>2</sup> -[
Dš no. 11 (d)	4	a-na u <sub>4</sub> -mu lem-nu la <sup>1</sup> ta <sup>1</sup> -man-na-an-n[u <sup>2</sup> ]

Dš no. 4	21'	i-bi u <sub>4</sub> -da gi
----------	-----	----------------------------

Dš no. 4	23'	ša u <sub>4</sub> -da ma-ra-šu-ba-mu lú te-la-mu mé-en
----------	-----	--

Dš no. 4	24'	ḥu-la-ḥu-la-mu nu-zu lú te-la-mu mé-en
----------	-----	--

En Dš no. 3, la construction des formes verbales nam-ba-nu-gub-bu // nam-ba-nu-kéš-da est fautive à moins de supposer que -nu- est un “allomorphe” de /-ni-/ locatif, -nu- occupant le même point de substitution que /-ni-/ dans les autres témoins (Lambert 1974, 303). Le suffixe -da en Dš no. 3 et Dš no. 9 (C') doit être analysé en -d+/ak/ comme en Dš no. 4:22' (-d+/ak/+e/). La finale -d peut s'expliquer par une confusion entre u<sub>4</sub>(.d) et u<sub>18</sub>-lu.

La coupure entre la version sumérienne d'un côté, les versions bilingue et standard assyrienne de l'autre est manifeste à partir de ces lignes. Il n'y a plus d'unité entre les témoins. A l'intérieur du corpus des textes sumériens, les divergences apparaissent de façon flagrante. Les textes Dš no. 1 et Dš no. 2 ne contiennent pas cette métaphore de l'orage, mais reprennent le motif de l'esclave du début de la prière (cf. ci-dessous). Les textes Dš no. 3 et Dš no. 4 ont des traditions éloignées.

Dš no. 3 a, comme dans les versions postérieures, une structure en couplet sur deux lignes parallèles. L'expression á u<sub>18</sub>-lu-da gub littéralement “placer au bras de la tempête”<sup>184</sup> à la ligne 22 est reprise dans les textes bilingues sous la forme á u<sub>4</sub><sup>tumu</sup> u<sub>18</sub>-lu-da ku<sub>4</sub> (*idi ūm(i) meḥi turru*) “renvoyer au jour de tempête”. á u<sub>18</sub>-lu-da est un composé construit en analogie á u<sub>4</sub>-da. A la ligne 23, im-ḥulu “vent mauvais” est réinterprété en ḡi<sub>6</sub>(MI)-ḥulu (*ana*) *mūši lemni*) “(vers) la nuit mauvaise” dans les bilingues. La lecture im-ḥulu est originale et confirmée par le texte Dš no. 4 qui contient me àm-ḥu-lu, sans doute une graphie syllabique pour ḡá-e im-ḥulu<sup>185</sup>. La fréquence de *imḥullu* dans la littérature et les textes magiques akkadiens (CAD I p. 116sq.) plaide aussi en faveur de cette lecture. La nuit, bien que peuplée de créatures démoniaques, n'est pas elle-même qualifiée de “mauvaise” (CAD M/2 p. 291sq.). Les deux lignes de Dš no. 3 contiennent un refrain sous forme de prédicat à la 1<sup>ère</sup> pers. “Je suis un homme vivant !”

Dš no. 4 a une structure en cinq lignes (20'-24') rassemblant des éléments d'une tradition propre et ceux d'une tradition identique à Dš no. 3.

<sup>184</sup> Comparer les lignes de Gilgameš, Enkidu and the Nether World 30, 73, 117 : á u<sub>18</sub>-lu úr-ba mu-ni-in-bur<sub>12</sub> pa-ba mu-ni-in-suḥ “Le bras de la tempête en arracha les racines, en rompit le sommet”.

<sup>185</sup> Il est possible qu'un copiste des bilingues ait eu sous les yeux le texte Dš no. 4 et compris ME comme une graphie pour gi<sub>6</sub> (l'emesal étant MI, cf. Schretter 1990, 216sq.). àm serait alors un préfixe verbal composé de /a+/m(u)/ (Lambert 1974, 303 ; Attinger 1999, 267sq. ; Edzard 2003, 111sq. ; Jagersma 2010, 533).

Les lignes sont subdivisées en deux groupes inégaux : lignes 20'-22' et lignes 23'-24' :

La ligne 20' est parallèle à la ligne 23 de Dš no. 3, c'est-à-dire à la deuxième ligne du couplet. *àm-ḥu-lu*, qui correspond à *im-ḥulu* en Dš no. 3 (cf. ci-dessus), est complété par *ù-da ZI*. Le signe *ZI* peut être compris littéralement par *zi* : *tebû* "se lever (en parlant du vent, de l'eau, d'une menace)" ou doit être corrigé en *nam-* pour être conforme au texte Dš no. 3<sup>186</sup>. Le signe *ZI* est repris dans la partie sumérienne des textes bilingues : *gi<sub>6</sub>-ḥulu zi-e* (Dš no. 9 (C') r.5') mais il n'est pas traduit dans la ligne akkadienne. Le complexe verbal *ba-da-gu-bé* est probablement pour *ba-ta-gub-en* "je me tiens dans X"<sup>187</sup>. Il correspond au verbe *nam-ba-nu-gub-bu* en Dš no. 3:22<sup>188</sup>. Au lieu du verbe *késda* comme à la ligne 23 de Dš no. 3 correspondante, le texte Dš no. 4 emploie le verbe *gub* comme à la ligne 22.

La ligne 21' de Dš no. 4 n'est attestée dans aucun autre témoin. Il sert cependant de complément à la ligne 22' (Lambert 1974, 303) car il permet de faire un contraste entre la "face de la tempête" (*i-bi u<sub>4</sub>-da*) et le "cœur de la tempête" (*ša ù-da*). Ce contraste apparaît ailleurs dans un fragment de litanie bilingue, K 2019:4-7 (Lambert 1974, 303). Le signe *gi* est pour *gi<sub>4</sub>* : *târu* "revenir, retourner" à l'impératif<sup>189</sup>, qu'on retrouve dans l'akkadien des bilingues comme traduction de *ku<sub>4</sub>* et dans la version standard assyrienne.

La ligne 22' est presque identique à la ligne 97 de la version standard assyrienne :

Dš no. 4 : *ša ù-da-ke<sub>4</sub> na-bi-kur-kur<sup>ur</sup>190 lú <...>*

"Ne me renvoie pas au cœur de la tempête !..."

Dš no. 11 (B) : *a-na u<sub>4</sub>-mi me-ḥe-e la tu-ta[r-ra-an-ni]*

"Ne me renvoie pas au jour de tempête !"

Elle contient en revanche une terminologie différente de la ligne 22 de Dš no. 3 qui lui est parallèle. Le complexe verbal *na-bi-kur-kur<sup>ur</sup>* correspond à *nam-ba-ni-ib-ku<sub>4</sub>-ku<sub>4</sub>* de la version bilingue. Par son vocabulaire, le texte Dš no. 4 semble plus proche des versions postérieures que de Dš no. 3. Le signe *lú* à la fin de la ligne 22' est peut-être une erreur : le scribe aurait

<sup>186</sup> Le signe *ZI* est au même point de substitution que *nam-* en Dš no. 3, c'est-à-dire à la place du préfixe modal au début du complexe verbal.

<sup>187</sup> Pour *ba-da-* comme graphie de *ba-ta-*, voir Thomsen 2001, 226 § 449 et Attinger 1993, 257sq. Pour la valeur locative de la postposition ablative *-ta*, voir Thomsen 2001, 107 § 212. Le préfixe verbal *ba-da/ta-* peut aussi avoir un sens locatif à l'époque paléobabylonienne, par exemple LSUr 296-299 : *eri-a* (var. *eri-ta*) *ba-an-da-tuš* "Il fit asseoir dans la ville", cf. Attinger 1993, 206 R.2.

<sup>188</sup> Si *-nu-* est un allomorphe de *-ni-*, il montre que *-ta-*, qui est au même point de substitution que *-nu-*, est un préfixe de sens locatif.

<sup>189</sup> L'impératif est formé de base+V, V pouvant être *-a*, *-i* ou *-u* (Edzard 2003, 127-129). La ligne 21' de Dš no. 4 est donc abrégée et une litanie commençant par *gi<sub>4</sub>-* est suggérée.

<sup>190</sup> *kur-kur<sup>ur</sup>* est une graphie syllabique pour le verbe *ku<sub>4</sub>-ku<sub>4</sub>* "entrer" employé dans les textes bilingues à la forme causative dans le sens de "faire entrer, introduire".

commencé à écrire le refrain des lignes 23'-24'. Il est douteux qu'il s'agisse de l'abréviation d'une litanie.

Le début de la ligne 23' est identique à celui de la ligne 22' avec l'orthographe non syllabique  $u_4$ -da au lieu de  $\dot{u}$ -da : šà  $u_4$ -da "(Au) cœur de la tempête". Le complexe verbal ba-ra-šu-ba-mu (= bara-šub-ba- $\dot{g}u_{10}$ ) est une graphie fautive pour rendre en sumérien soit la construction infinitive akkadienne *ana lā maqāti-ja* "Afin que je ne tombe pas", soit le vétitif *ē tušamqitanni* "Ne me fais pas tomber !". Dans ce dernier cas, la ligne 23' aurait un sens parallèle à la ligne 22'.

La ligne 24' n'a pas de parallèle dans les autres versions et sert de conclusion à ce passage. Le redoublement de  $\dot{h}u$ -la indique une forme nominale plurielle. Le suffixe -mu (1<sup>ère</sup> pers. sing.) a un sens "objectif" et il faut comprendre  $\dot{h}u$ -la- $\dot{h}u$ -la-mu "les choses mauvaises qui me sont faites" et non "les choses mauvaises que j'ai faites" (Lambert 1974, 304 ; Attinger 1993, 173). Les lignes 23'-24' contiennent un refrain partiellement parallèle à celui des deux lignes de Dš no. 3 et qui donne meilleur sens : "Tu es celui qui me garde en vie !"

La version bilingue contient des éléments des textes Dš no. 3 et Dš no. 4 de la version sumérienne. A la première ligne, le composé à  $u_4$ <sup>tumu</sup> $ulu_3$ -lu-da est emprunté à Dš no. 3:22 : á  $u_{18}$ -lu-da. Il est traduit littéralement dans la ligne akkadienne : *i-di u<sub>4</sub>-um me- $\dot{h}e$ -e*. Le terme á : *idu* est une préposition bien attestée avec le verbe *tāru* D<sup>191</sup>, parallèle à *ana* à la seconde ligne<sup>192</sup>. Le complexe verbal nam-ba-ni- $\dot{f}b$ -ku<sub>4</sub>-ku<sub>4</sub> est hérité de la tradition de Dš no. 4:22' : na-bi-kur-kur<sup>ur</sup>. Il est traduit dans la ligne akkadienne par la forme prohibitive de *tāru* D<sup>193</sup> avec un suffixe 1<sup>ère</sup> pers. accusative. A la seconde ligne,  $\dot{g}i_6$ - $\dot{h}ulu$  zi-e est dérivé de im- $\dot{h}ulu$  en Dš no. 3:23 et de àm- $\dot{h}u$ -lu  $\dot{u}$ -da zi en Dš no. 4:20'. La version bilingue a interprété im "vent" en  $\dot{g}i_6$ (MI) : *mūšu* "nuit". Cette correction peut s'expliquer par les constructions parallèles avec  $u_4$  et  $\dot{g}i_6$  dans les prières pénitentielles<sup>194</sup>. Le terme zi-e de la partie sumérienne n'est pas traduit en akkadien sauf peut-être la finale -e comprise comme un directif et rendue par *ana*. Le complexe verbal nam-ba-ni- $\dot{f}b$ -šid-dè-en crée un parallèle de construction avec le verbe de la 1<sup>ère</sup>

<sup>191</sup> Le plus souvent sous la forme *ana idi turru* "apporter, amener qqch. (pays, rois etc) vers le côté de qqun" c'est-à-dire "mettre, placer qqch. (pays, rois etc.) sous l'autorité/le joug de qqun" : *ma-at-sú-nu a-na i-di-ia ú-te-er* "J'ai mis leur pays sous mon joug" (Disque de Yahdun-Lim 19-20, Kupper 1976, 302).

<sup>192</sup> á : *idu* apparaît aussi dans des expressions temporelles avec  $u_4$ (.d), par exemple á- $u_4$ -te-na : *ina liliātu* "dans la soirée" (OBGT I 799 (MSL 4, 58) et á- $u_4$ -bi-še : *ūmišam* "tous les jours, quotidiennement" (OBGT I 807 (MSL 4, 59) et les constructions lexicales á- $u_4$ -gú-da "tôt", á- $u_4$ -gíg "tard" (Ana ittišu IV i 33-34 (MSL 1, 53).

<sup>193</sup> nam-ba-ni- $\dot{f}b$ -ku<sub>4</sub>-ku<sub>4</sub> est une construction transitive présent-futur, littéralement "Ne le fais pas entrer dedans !".

<sup>194</sup> K 4837+ (IVR<sup>2</sup> 22 n2) 4' (Maul 1988, 331) : [ $u_4$ -da]  $\dot{f}b$ -ta-sù $\dot{h}$ -sù $\dot{h}$   $\dot{g}i_6$ -da  $\dot{f}b$ -lù-lù : *ina u<sub>4</sub>-mi uš-šu-uš ina mu-ši dul<sub>6</sub>-lu $\dot{h}$*  "[Durant la journée] il est troublé, durant la nuit il est confus", aussi K 5298 (Maul 1988, 249 et Tf. 39):19-22.

ligne. Le verbe *šid* : *manû* “compter, mettre au nombre de, estimer, tenir pour” est peut-être dérivé du verbe *kešda* en Dš no. 3:23. La forme du signe *kešda* est en effet assez similaire au signe *šid* (Lambert 1974, 303) et il y a aussi une proximité phonétique entre les deux (*kšd* / *šd*). Il est possible aussi que *šid* soit une correction postérieure pour donner meilleur sens à la phrase. La conjugaison de *manû* est différente en Dš no. 9 (C') (G prés. 2<sup>ème</sup> pers. sing.) et Dš no. 9 (J) (N prés. 1<sup>ère</sup> pers. sing.).

Dans la version standard assyrienne, les lignes sont inversées par rapport à celles de la version bilingue. La ligne 96 contient le verbe *manû* et la ligne 97 le verbe *târu* D. Cette version reprend presque littéralement les phrases des bilingues en les corrigeant : à la ligne 96, l'exclamation *ilî* “mon dieu” a été supprimée permettant ainsi un mètre identique aux lignes 96 et 97. Le terme *ġi<sub>6</sub>* : *mūšu* “nuit” est remplacé par *ūmu* “jour”. À la ligne 97, le terme *ā* : *idu* des textes bilingues est abandonné au profit de *ana*. Grâce à ces corrections, les lignes 96-97 sont parfaitement parallèles.

Les phrases métaphoriques des *diġiršadaba* sont attestées dans d'autres prières, comme en BM 78250 (CT 44, 24), une prière contenant des éléments similaires aux *eršaḫūga* (Maul 1988, 13) et aux *diġiršadaba* :

BM 78250 (CT 44, 24) iv/iii 18' :

[ ] u<sub>4</sub> ḫul ḡál-la nam-ba-ni-ib-šid-e

IR *ia-a-ti a-na u<sub>4</sub>-mi le-em-ni la ta-ša-am-m[i-di]*

“Moi, le serviteur, ne me mets pas sur le compte du jour mauvais !”  
(akk. “Ne m’attache pas au jour mauvais !”).

Cette ligne, qui n’a pas de seconde ligne parallèle comme dans les *diġiršadaba*, correspond à la ligne 24 de la version bilingue. Le complexe verbal *nam-ba-ni-ib-šid-e* est identique. En BM 78250, *šid* n’est pas traduit par *manû* mais par *šamādu* “attacher, brider, entraver”. Le sens du verbe *šamādu* semble plus proche de celui de *kešda* (*rakāsu*), le verbe du texte Dš no. 3:23 de la version sumérienne, que de *šid*. BM 78250 introduit la correction de *ġi<sub>6</sub>* en u<sub>4</sub> de la version standard assyrienne.

Le fragment d’*eršaḫūga* \*82-5-22,557 contient vraisemblablement un passage similaire sur deux lignes parallèles<sup>195</sup> :

\*82-5-22,557:5'-8' (Maul 1988, 271sq. Ešḫ n61) :

[ ] -e]n za-e na-an-šub-bé-en

[ ] *at-ta la ta-nam-da-an-ni*

[ ] x za-e na-an-šid-dè-en

[ ] x *at-ta la ta-man-na-a[n-ni]*

“[Ne me fait pas ... !] Ne me laisse pas tomber !

[ ] Ne me livre pas !”

<sup>195</sup> Un passage semblable apparaît dans *Ludlul* II 49sq. incluant les tempêtes, les maladies et les démons comme *utukku*, *lamaštu* etc.



## 1.3.6. “Le pain que j’ai trouvé, je l’ai mangé dans la désolation” etc.

Dš no. 9 (A’)	20’	ú i-gu <sub>7</sub> -a [ a-kal a-k[u-
Dš no. 9 (C’)	r.6’	ú i- <sup>1</sup> gu <sub>7</sub> -a-mu a-še-er-r[a a-kal a-ku-lu <sub>4</sub> ina ta-ni- <i>hi</i> [ [
Dš no. 9 (E)	r.1’	[ [ t]a-ni- <i>hi</i> ina <sup>1</sup> šu-un-ni-[ia
Dš no. 9 (J)	4	[ -ra šu gi <sub>4</sub> -a-mu-ne [ -n]i- <i>hi</i> ina šu-un-ni-ia
Dš no. 11 (B)	ii 15’	NINDA ut-tu-ú ina ta-ni- <i>hi</i> a-ta-ka[l]
Dš no. 11 (h)	36’	[NINDA.H]I.A ut-tu-u ina ta-ni- <i>h</i> [u] <sup>1</sup> a-ta-kal
Dš no. 11 (L)	r.12’	NINDA.MEŠ [ut]-tu-ú [ina] ta-ni- <i>hi</i> [ [

Dš no. 9 (A’)	21’	a i-naĝ-a [ me-e áš-t[u-
Dš no. 9 (C’)	r.7’	a i-naĝ-a-mu a-še-[er me-e áš-tu-u ina t[a-ni- <i>hi</i>
Dš no. 9 (E)	r.2’	[ [ a-še-er-ra šu gi <sub>4</sub> -a-mu-ne [ ] ina ta-ni- <i>hi</i> ina šu-un-ni-ia
Dš no. 9 (J)	5	[ -r]a šu gi <sub>4</sub> -a-mu-ne [ ]
Dš no. 11 (B)	ii 16’	A ut-tu-ú ina ta-ni- <i>hi</i> al-ta-ti
Dš no. 11 (h)	37’	<sup>1</sup> A.MEŠ ut-tu-u ina ta-ni- <i>h</i> [u a]l-ta-ti
Dš no. 11 (L)	r.13’	A.MEŠ [ut]-tu-ú [ina] ta-ni- <i>hi</i>

Aucun texte de la version sumérienne ne contient ces deux lignes. Dans les bilingues, le verbe composé sumérien šu gi<sub>4</sub> est traduit dans la ligne akkadienne par *šunnû* “répéter, refaire”. La conjugaison pronominale du sumérien correspond à la construction infinitive avec *ina* en akkadien. La fin de la ligne ressemble à une litanie dont le sens est : “lorsque je le fais une deuxième fois”,<sup>196</sup>

Le terme a-nir (ES a-še-er) : *tānīhu* est souvent parallèle à ér : *bikītu* ou *dīmtu* (Jaques 2006, 493sq.). On trouve dans un eršahūga un passage similaire avec le terme ér au lieu de a-še-er :

K 4931+ (Maul 1988, 290 et Tf. 46) 19’-22’ :  
[ú na]-<sup>1</sup>an<sup>1</sup>-gu<sub>7</sub>-e ér kurum<sub>6</sub>-ma-mu

<sup>196</sup> Comme dans l’eršahūga K 3341+ et parallèles (Maul 1988, 219 Ešh n40a-n42) 14’, on peut peut-être interpréter gi<sub>4</sub> par “raconter, redire” :  
šu ga-bi-i[n-gi<sub>4</sub> níĝ šu nu-gi<sub>4</sub>-gi<sub>4</sub>]-da  
lu-ša-an-[ni ul ša šu-un-n]i-i  
“Je veux (le) raconter [mais c’est une chose qui ne peut pas] être racontée” (akk. “Je veux le redire [mais c’est une chose qui ne peut pas être] redite.”

[a-ka-l]a ul a-kul bi-ki-tum kur-ma-ti  
 [a na-an-naĝ-e] ér ú-a-mu  
 [mê ul aš-t]i dim-tú maš-ti-ti  
 “[Je n’ai pas] mangé [de pain], les pleurs sont ma pitance.  
 [Je n’ai pas bu d’eau], les larmes sont mon breuvage.”

La version standard assyrienne interprète ce passage en analogie aux lignes 83-86 en introduisant le verbe *watû* “trouver”. Ces lignes ainsi corrigées donnent un meilleur sens que celles de la version bilingue. Elles s’articulent aussi sur une thématique qu’on trouve souvent dans les lamentations et les prières pénitentielles<sup>197</sup> :

K 5308 (Maul 1988, 118) 13’-16’ :  
 ú im-ma-an-zí-im ú na-ba-an-gu<sub>7</sub>-e  
 a-ka-la id-di-nu-šum-ma a-ka-la ul ik-kal  
 ‘a’ ba-ni-te a na-ma-an- : a nu-mu-un-naĝ-na[ĝ]  
 me-e ú-ta-aḥ-ḥu-šum-ma me-e ul i-šat-ti  
 ‘i’-bí-bi ér-ra : -ta na-ma-an- : nu-mu-un-bad-bad-d[a]  
 i-ni šá ina dim-tim ul i-pat-t[i]  
 “On lui a donné du pain, (mais) il ne mange pas le pain.  
 On lui a amené de l’eau, (mais) il ne boit pas l’eau.  
 Ses yeux qui sont en larmes, il ne les ouvre pas.”

### 1.3.7. Résumé

La supplication est plus ou moins longue selon les versions. Elle se distingue des supplications dans les šuilla et dans les eršahuĝa par son emploi presque permanent des métaphores. Celles-ci sont toujours en paire parallèle de sens proche :

“Comme l’eau du fleuve, je ne sais pas où je vais,  
 Comme un bateau, je ne sais pas à quel quai je vais accoster !”

Le thème de ces images est celui de l’ignorance : l’eau du fleuve s’écoule vers un lieu inconnu et le bateau ne connaît pas sa destination. De même,

<sup>197</sup> Dans les balaĝ, l’incapacité d’absorber le pain et l’eau met en évidence l’état émotionnel du patient :  
 VAT 1337+ (VAS 2 no. 7, cf. Cohen 1988, 102) :  
 [ù al-lu-lu] ù nu-gu<sub>7</sub>-e  
 [a al-lu-lu] a nu-naĝ-e  
 “[Le pain est abondant], elle ne mange pas de pain. [L’eau est abondante], elle ne boit pas d’eau.”  
 Le début des lignes est restauré d’après AO 7684 (TRS 2 no. 74) 6’-7’.  
 Des passages similaires sont attestés dans VAS 2 no. 25 iv 10-11 (Krecher 1966, 70), dans *Ludlul* II 84-89, dans RS 25.460 (Nougayrol 1968, 267sq.), en K 254+ 23-25 (Bab. 7, 141) etc., et dans les Psaumes : Ps. 80, 6sq. (“Tu leur fais manger un pain de larmes, tu leur fais boire des larmes à profusion” Pléiade II p. 1078) et Ps 102, 10sq. (Maul 1988, 294).

l'homme ne peut pas connaître la volonté des dieux et, sans un signe venant d'eux, il est dans l'incapacité de distinguer entre le bien et le mal. Ces métaphores sont aussi attestées dans les eršaḫuḡa (IVR<sup>2</sup> no. 10:58-60) et dans les prières hittites du prince Kantuzili.

Un appel à l'aide, qui débute par une série d'impératifs, introduit une autre métaphore, celle de la rame et de la barre :

“Dans les eaux mortes, sois la rame!

Dans les eaux profondes, sois la barre!”

Les images des eaux mortes et des eaux profondes, ainsi que de la rame et de la barre, ont une grande résonance dans la littérature mésopotamienne puisqu'elles évoquent le Déluge et le mythe d'Adapa.

La souffrance de l'orant est illustrée par deux constructions, l'image du rejet au “jour de tempête” ou au “jour mauvais”, et l'impossibilité de manger et de boire. Ces dernières lignes – la description du désespoir par le biais d'un de ses symptômes – permettent au lecteur ou au locuteur de ressentir par identification l'état de l'orant, bien plus que ne le ferait l'évocation directe de son désespoir.

#### 1.4. Les demandes d'apaisement

Les demandes d'apaisement apparaissent après une césure marquée ou non dans les textes des différentes versions. Elle est caractérisée par la répétition d'une litanie en interligne ou en fin de ligne et par la formule de conclusion des eršaḫuḡa : “Que le cœur de mon dieu revienne en son lieu !” (Maul 1988, 24sq.).

##### 1.4.1. “Qui est son serviteur ?” etc.

Dš no. 1	42	a-ba saḡ-ḡá-[ni l]a-ba-an-gi <sub>4</sub> -gi <sub>4</sub> šà-zu ḡa-ma-ḡuḡ-me-en
Dš no. 2	54'	a-ba saḡ-ḡá-ni la-ba-an-gi <sub>4</sub> -gi <sub>4</sub> šà-zu ḡa-ma-ḡuḡ-e

Dš no. 1	43	a-ba gi <sub>4</sub> -na-a-ni bíl la-ba-an-gi <sub>4</sub> -gi <sub>4</sub> šà-zu ḡa-ma-ḡuḡ-me-en
Dš no. 2	55'	a-ba gi <sub>4</sub> -in-e la-ba-an-<...>

Dš no. 1	44	a-ba dumu-a-ni du <sub>14</sub> <sup>?</sup> -da bàn-da mú-mú <...> šà-zu ḡa-ma-ḡuḡ-me-en
Dš no. 2	56'	a-ba dumu-ni <sup>?</sup> ʾLÚ la-ba-<...>

Dš no. 1 et Dš no. 2 sont les seuls témoins contenant ce passage qui reprend le motif du serviteur du début de la prière. Malgré quelques différences de détails, les deux textes utilisent la même terminologie et la même structure générale. Les lignes Dš no. 1:42-44 et Dš no. 2:54'-56' sont parallèles, avec le contraste saḡ “serviteur”, geme<sub>2</sub> “servante” et dumu “enfant”. La litanie

“Que ton cœur se calme envers moi !” est répétée à la fin des trois lignes et forme un couplet séparé. Les trois lignes commencent par le pronom interrogatif a-ba “Qui ?”. Cette interrogation est une supplication adressée au dieu (“Qui ne se retourne pas vers son serviteur ? etc”). L’adverbe bil “à/de nouveau” à la ligne 43 de Dš no. 1 n’est pas repris en Dš no. 2. du<sub>14</sub>’-da bàn-da mú-mú “fomenteur de violentes disputes, se quereller” à la ligne 44 de Dš no. 1 n’apparaît pas en Dš no. 2:56’. Dans cette ligne, le signe LÚ ou LÚxNE (du<sub>14</sub>) est encore visible mais il est peut-être raturé. La ligne continue avec la-ba<-an-gi<sub>4</sub>-gi<sub>4</sub>>. Les trois lignes de Dš no. 2 ont probablement la même structure avec le même verbe gi<sub>4</sub>-gi<sub>4</sub> “répondre, retourner, revenir”.

L’orant se présente souvent comme le serviteur de son dieu dans les er-saḫūga (Maul 1988, 409 ad e-ri) et les šuilla. L’énumération du serviteur, de la servante et de l’enfant rappelle les textes divinatoires où toutes les situations possibles sont exposées. Comme le montre KAR 386, les serviteurs forment avec les enfants un groupe qui se tient à l’écart du maître et de la maîtresse de maison :

KAR 386:32 (Alu) :

[šumma šīru ašar zikaru] u MUNUS TUŠ.MEŠ-ma DUMU.MEŠ É ÌR u GEME<sub>2</sub> NIĠIN.MEŠ-ma ana bi-ri-šú-nu im-qut

“[Si un serpent, au lieu où un homme] et une femme sont assis, et (au lieu où) les enfants de la maison, le serviteur et la servante sont réunis, tombe au milieu d’eux.”

Le texte Dš no. 1 contient trois lignes supplémentaires contenant des thèmes analogues. Ces lignes ne commencent pas par le pronom interrogatif a-ba comme les lignes 42-44 et forment une section distincte. Ces lignes sont absentes de Dš no. 2. Le texte Dš no. 5 contient au rev. 6’-8’, un passage de supplication correspondant, avec un contraste entre la brebis (u<sub>8</sub>), la vache (áb) et la nourrice (um-me-da). Le verbe nu-un-šub “il a abandonné” au prétérite est un aoriste gnomique des proverbes.

Dš no. 1	45	gi <sub>4</sub> -na in-gi <sub>4</sub> -ra gù-dé i-ġál šà-zu ḫa-ma-ḫuġ-me-en
Dš no. 1	46	dumu-ra du <sub>14</sub> mú-a šà-ge <sub>4</sub> pād i-ġál šà-zu ḫa-ma-ḫuġ-me-en
Dš no. 1	47	ù-mu-un-mu <sup>d</sup> utu-an-na níġ-mu <...>-ḫuġ-me-en

La ligne 45 reprend le motif de la servante (geme<sub>2</sub>) et la ligne 46, celui de l’enfant. Le serviteur (saġ) n’est pas repris. La ligne 47 est une sorte de conclusion qui n’obéit pas à la même structure que les lignes 45-46. Le passage ne récapitule donc pas exactement l’énumération des lignes 42-44. La litanie “Que ton cœur se calme envers moi !” apparaît aussi à la fin des deux premières lignes de ce passage. Cela montre qu’elles appartiennent au

même ensemble. La ligne 47 mentionne “Utu du ciel”<sup>198</sup> qui est sans doute le dieu personnel de l’orant. La fin de la ligne pose problème. Il est possible que le complexe verbal soit abrégé et qu’il contenait à l’origine la même formule qu’aux lignes précédentes.

1.4.2. “Comme un champ de roseaux, je me tiens debout dans le vent !” etc.

Dš no. 9 (A’)	22’	[g]i.èn-bar-g[in <sub>7</sub> [k]i- <sup>r</sup> ma ap <sup>r</sup> -[
Dš no. 9 (C’)	r.8’	gi-èn-bar-gin <sub>7</sub> nar- <sup>r</sup> a <sup>r</sup> g[ub ki-ma ap-pa-ri i[na
Dš no. 9 (E)	r.3’	[                    ]-a gub-bé-en i-bí zi bar-mu-un-ši-ib [                    i-d]i-ip-ti tak-la-an-ni ki-niš nap-liš- an-ni
Dš no. 9 (J)	6	[                    gu]b-bé-en i-bí zi bar-mu-un-ši-í[b] [                    ] tak-la-an-ni ki-niš nap-li-sa-an-[ni]
Dš no. 11 (B)	ii 17’	[G]IM a-rid ap-pa-ri ina ru-šum-d[e]- <sup>r</sup> e <sup>r</sup> na-da-ku
Dš no. 11 (h)	38’	GIM a-ri-id AMBAR ina ru-šum-[de na]- <sup>r</sup> da-ku <sup>r</sup>
Dš no. 11 (J)	ii 1’	[                    a]p-pa-ri ru-šum-de [
Dš no. 11 (L)	14’	ki-ma a-ri-id a[p]-pa-ri ina ru-šum-[de

Dš no. 9 (C’)	r.10’	túl-gin <sub>7</sub> še ša <sub>4</sub> mu-un-[ ki-ma šu-še-e i[na                    ] / r[e-ši
Dš no. 9 (E)	r.4’	[                    d]ù-dù-e gú-zu zi-mu-un-ši-ib [                    ] dim-ma-ti ka-la-ku re-ši-ka i-šá-a
Dš no. 9 (J)	7	[                    ]-zu zi-mu-un-ši-í[b] [                    k]a-la-ku re-ši-ka i-š[á-a]
Dš no. 11 (B)	ii 19’	ki-ma šu-še-e di-im-ti tu-um-tal-la-an-ni re-ši-[i]a šu-uq-qí
Dš no. 11 (h)	40’ - 41’a)	GIM šu-še-e ina dí-m-ti tù[m- / SAG.MU šuq-qí

<sup>198</sup> <sup>d</sup>Utu-an-na est attesté dans les textes littéraires paléo-babyloniens comme The Return of Ninurta 159 :

<sup>d</sup>utu-an-na-gin<sub>7</sub> (var. utu-gin<sub>7</sub>) kir<sub>4</sub>-šu ha-ma-an-gál (var. ha-ra-ab-gál-le-[ne]) : ki-ma <sup>d</sup>šá-maš ap-pa lil-bi-nu-[ni] “Il s’est certes humilié devant moi (var. Qu’ils s’humilient devant toi(?) comme (devant) Utu-du-ciel (var. Utu)”. On le trouve aussi dans Enmerkar and the Lord of Aratta 162, Gilgameš and Huwawa A 16 et 19, Gilgameš and Huwawa B 29, Enki and Ninhursag 40 et 51, TuM NF III 5 rev. 28 (Introduction du grain à Sumer), CT 44, 34:5 et rev. 10 (incantation) et VAT 617 (VAS 2, 2) ii 19 et 22 (Cohen 1981, 77) etc. Dans la version sumérienne de Gilgameš et Huwawa, le soleil divinisé est toujours désigné par <sup>d</sup>Utu-an-na (Kramer 1944, 14 n. 53). A Mari <sup>d</sup>Šamaš ša šamê du Panthéon de Mari (Dossin 1950, 43) 3 est la traduction fidèle de <sup>d</sup>Utu-an-na. <sup>d</sup>Šamaš ša šamê et Šamaš sont tous les deux cités dans le Panthéon de Mari (Dossin 1950, 44). Si l’on en juge par les offrandes, <sup>d</sup>Šamaš ša šamê est un dieu de statut inférieur par rapport <sup>d</sup>Šamaš (Lambert 1953, 39).

Dš no. 11 (J)	ii 2'	[            ] <sup>r</sup> e <sup>r</sup> di-ma-tu      tum <sub>4</sub> -tal-la-an-ni SAG.MEŠ.M[U
Dš no. 11 (L)	15'	ki-ma šu-še- <sup>r</sup> e <sup>r</sup> di-im-ma-tu <sup>r</sup> tum <sup>r</sup> -<tal>-la [

Ce passage est absent de la version sumérienne. A partir de la métaphore de la tempête, il ne reste que trois témoins sumériens : Dš no. 1, Dš no. 2 et Dš no. 4. Le texte Dš no. 3 s'interrompt avec la métaphore de la tempête. Les textes Dš no. 1, Dš no. 2 et Dš no. 5 contiennent la formule finale des eršaḫūga (Maul 1988, 24sq.). Dš no. 4 ne contient pas ce motif. D'autres lignes de ce texte en revanche sont parallèles aux versions bilingue et standard assyrienne.

Le thème contenu dans la version bilingue diffère de celui de la version standard assyrienne<sup>199</sup>. Celle-ci semble être un remaniement – contemporain ou postérieur – de la version bilingue (Lambert 1974, 304). Dans les textes bilingues, la comparaison ne porte que sur le terme gi-èn-bar : *appāru* “marais”, alors que dans la version standard assyrienne, elle concerne *ārid appāri* “celui qui descend dans le marais”<sup>200</sup>. Dans la version bilingue, le terme *idiptu* (dérivé de *edēpu* “souffler, déferler”) correspond à nar. Dans les eršaḫūga, *idiptu* est la traduction de kar-mud (IVR<sup>2</sup> 22 n2:16', cf. Maul 1988, 332) ou de nir-mud. Dans ce dernier cas, il est cité dans un contexte très similaire au passage des diḡiršadaba :

K 3517+ (Maul 1988, 220 et Tf. 33-34) rev. 9-10 :

gi-èn-bar nir-mud-da-gin<sub>7</sub><sup>1</sup>(DA) šu mu-[u]n-dab-d[ab-bé-en]

ki-ma qa-né-e ina i-di-ip-ti š[e-prēku]

sum. : “Comme un champ de roseaux dans le vent, tu m'as retenu”.

akk. : “Comme un roseau dans le vent, [je suis écrasé]”.

Au lieu du verbe šu dab “maintenir, retenir, bloquer”, correspondant dans l'eršaḫūga à *šapāru*, *šepēru* “enfoncer, écraser” (Maul 1988, 227), les textes de la version bilingue des diḡiršadaba ont gub “se tenir debout, demeurer” traduit par *kalû* “retenir”. A la ligne suivante, *kalû* est l'équivalent de dū “planter, bloquer”. La partie akkadienne du bilingue interprète ainsi l'original sumérien en le simplifiant. Dans les textes monolingues akkadiens, la métaphore concerne non pas le vent (*idiptu*) mais la vase, la boue (*rušumdu*). Le terme *rušumdu* est souvent employé avec le verbe *nadû* au statif G :

<sup>199</sup> Les thèmes des lignes 27-28 de la version bilingue et 100 et 102 de la version standard assyrienne sont de même signification que les dernières lignes de la “supplication”. Dans la version bilingue, il est possible qu'elles appartiennent à la “supplication”, alors que dans la version standard assyrienne les deux lignes parallèles sont séparées par la litanie de la partie “apaisement”: “Toi qui regardes, regarde-moi de façon légitime!” Ces deux lignes, rajoutées dans les textes de Ninive, servent de préambule à la partie “apaisement”.

<sup>200</sup> On peut à la rigueur expliquer *ārid appāri* comme une interprétation erronée de gi-èn-bar où gi aurait été pris pour ḡen “aller”.

IVR<sup>2</sup> no. 10 rev. 37-38 (Maul 1988, 240):

a im-ri-a mu-un-šub šu gíd-ba-an-ni-ib

*ina me-e ru-šum-ti na-di qa-as-su ša-bat*

“Il est étendu dans l’eau boueuse ! Saisis sa main !”.

La litanie “Jette sur moi un regard favorable !” (sum.)/“Regarde-moi de façon légitime !” (akk.) est mentionnée en fin de ligne. Elle est répétée sur deux lignes parallèles et indépendantes après la métaphore du marais (lignes 29-30). Dans la version standard assyrienne, la même litanie occupe toujours une ligne entière, indépendante, placée entre chaque verset. Cette litanie interlinéaire rythme toute la demande d’apaisement dans cette version. A la ligne 25’ du texte sumérien Dš no. 4, le refrain est : “Pose ton regard ! Pose ton regard !” Dans la marge de droite du même texte entre les lignes 25’ et 26’, on peut lire : i-bi-ib-/ bar-mu-ši / ʾùʾ {me *Ras.*} -mu-ši “Pose (ton) regard sur moi !” Cette phrase maladroite et raturée est peut-être une variante ou un ajout postérieur (Lambert 1974, 293 n. 3).

Dans la version bilingue, le terme sumérien *túl* “trou, cavité, tranchée” est traduit en akkadien par *šušû* “buisson de roseaux”. La métaphore est, à cette ligne également, légèrement différente selon les langues : en sumérien, l’orant est au fond d’un trou, enlisé dans la boue créée par ses propres larmes de supplication (*še-ša<sub>4</sub>*), alors qu’en akkadien, il est retenu dans les sanglots (*dimātu*) comme un buisson de roseaux. Le buisson de roseaux (*šušû*) pousse sans doute dans les trous humides du marais. Cependant ce qui le caractérise avant tout, c’est le bruissement qu’il fait dans le vent qui évoque les sanglots. Il est pour cette raison souvent employé comme métaphore dans les prières et les lamentations :

K 4608 (IVR<sup>2</sup> 19 no. 3, cf. Maul 1988, 354) rev. 17:

sug-gin<sub>7</sub> u<sub>4</sub>-gi<sub>6</sub>-ga mu-un-šéš-šéš

*ki-ma šu-še-e mu-šam u ur-ri a-dam-mu-um*

“Comme un buisson de roseaux, je me lamente jour et nuit.”

K 3132 (IVR<sup>2</sup> 26 no. 4, cf. Cohen 1988, 415) 41:

sug-ga um-mi-lá sug-ga še àm-ša<sub>4</sub>

*ana šu-še-e ú-šar-ma šu-šú-u i-dam-mu-um*

sum. “Lorsque que (ta parole) est suspendue sur le buisson de roseaux, le buisson de roseaux se lamente.” akk. “(Ta parole) se penche sur le buisson de roseaux, le buisson de roseaux se lamente.”

Dans la version bilingue des diğiršadaba, la seconde ligne contient une autre litanie : “Lève ta nuque vers moi !” (sum.)/“Lève ta tête vers moi !” (akk.). Ce refrain apparaît également à la fin de la seconde ligne dans la version standard assyrienne. Dans cette version, *rēšu* est suivi du suffixe 1<sup>ère</sup> pers. sing., ce qui change la signification de l’injonction. Au lieu de demander au dieu de “prêter attention” à la prière (“Lève ta tête !”), l’orant lui demande de le “réconforter” (“Lève ma tête !”) (Lambert 1974, 304). La

succession “regarder” // “lever la tête” est attestée dès l’époque paléo-babylonienne dans la conclusion des prières pénitentielles. Ces deux invocations apparaissent parallèlement au début d’une longue série de plusieurs injonctions. Celles-ci étaient prononcées comme demande d’apaisement par les dieux personnels au grand dieu à qui la prière était destinée<sup>201</sup>. Ce même parallèle avec des variantes terminologiques est attesté dans *Ludlul* II 4-5 en relation aux dieux personnels :

*Ludlul* II 4-5 :

DIĜIR *al-si-ma ul id-di-na pa-ni-šú, ú-sal-li* <sup>d</sup>*iš-tar-ri ul* <sup>r</sup>*ú-šá-qa-a ri-ši-šá*

“J’ai appelé (mon) dieu, il n’a pas dirigé son visage vers moi ! J’ai prié ma déesse, elle n’a pas levé sa tête vers moi !”<sup>202</sup>

Le motif de la seconde ligne de la version standard assyrienne diffère de celle du sumérien et de l’akkadien des bilingues : le dieu remplit de larmes l’orant, comme il remplit le trou du buisson de roseaux. Le verbe employé est *malû* (Dtn prêt.) “remplir sans cesse, constamment”. Les larmes (ér (*dāmtu*) peuvent remplir le cœur, les yeux ou, de façon allégorique, un lieu :

BIN 2, 22:39-40 :

ki íb-ba-bi ér SI.A ki šár-ra-ĝá gù-ki[ri<sub>6</sub>] nu-un-ĝá-ĝá

*a-šar i-tag-ga di-im-tú uš-ma-al-la ki-šá-a-ri*<sup>203</sup> *ta-nu-qat-tum ul i-kal-la*

sum. “En ce lieu de colère, où les larmes surabondent, sur ma terre entière, il ne retient pas le cri.” akk. “Il remplit de larmes le lieu où il se fâche pour longtemps, il ne retient pas le cri sur la terre entière(?)”

Cette métaphore du marais ne peut provenir que du sud de la Mésopotamie.

#### 1.4.3. “Lorsque tu poses ton regard, cet homme vit !”

Dš no. 4	26’	i-gi ba-ra-zu lú-bi i-te
Dš no. 9 (C’)	r.13’	i-bí bar-ra-[zu mu-LU-bi al-ti i-bí zi bar-mu-un-ši-ib]
Dš no. 9 (E)	r.6’	[ ]-ti i-bí zi bar-mu- <sup>r</sup> un-ši <sup>1</sup> -ib [ <i>i</i> ]-bal-lu <sup>t</sup> ki-niš nap-li- <sup>r</sup>
Dš no. 9 (K)	r.3’	i-bí bar-ra-zu mu-LU-bi al-[ti <i>ina nap-lu-si-ka</i> <sup>r</sup> <i>a-wi-lum</i> <sup>1</sup> [šū iballu <sup>t</sup> kīniš] <sup>r</sup> <i>nap-li-sa-an-ni</i> <sup>1</sup>

<sup>201</sup> BM 78250 (CT 44, 24, cf. Maul 1988, 13) iv 11’-iii 12’ :

[i-bí zi] bar-mu-ši-ib dè-ra-ab-bé : *ki-ni-iš nap-li-si li-<sup>r</sup>iq<sup>1</sup>-[bu-ka]*

[gù-z]u zi-mu-ši-ib dè-<ra-ab-bé> : *re-ši-ki šu-uq-qí-i li-<...>*

“Qu’ils te disent : “Jette sur moi un regard favorable” (sum.) / “Regarde-moi de façon légitime !”(akk.) ! Qu’ils te disent : “Lève ta nuque vers moi !” (sum.) / “Lève ta tête vers moi !” (akk.) !” Même chose dans Ešh n5-n6:45-46 (Maul 1988, 100).

<sup>202</sup> A propos de *rēša šuqqû*, voir Lambert 1960, 288 n. 5 et 300sq. n. 10.

<sup>203</sup> *ki-šá-a-ri* est une faute ; l’auteur a repris le terme sumérien au lieu de le traduire par *kiššatum*.



Dš no. 11 (B)	ii 21'	LÚ <i>tap-pal-la-as-ma</i> LÚ <i>šu-ú i-bal-luṭ</i>
Dš no. 11 (h)	42'	<i>a-šar tap-pal-la-su</i> LÚ <i>šú-u i-</i> [
Dš no. 11 (L)	18'	LÚ <i>ta-pa-la-su-šu</i> LÚ.BI x [

Dš no. 9 (C')	r.14'	mu-LU bar-ra-z[u mu-LU-bi al-ti i-bí zi bar-mu-un-ši-ib]
Dš no. 9 (E)	r.7'	[ ] <sup>r</sup> i-bí zi bar-mu-[ [ ]-u <i>i-bal-luṭ</i> <sup>r</sup> ki-niš <i>nap</i> ³-[
Dš no. 9 (K)	r.4'	mu-LU bar-ra-zu m[u-LU-bi al-ti i-bí] zi bar-mu-un-ši-ib <i>a-wi-i[l tappalasu awilum š]u-u ki-niš nap-li-sa-an-ni</i>

En Dš no. 4, i-te est la graphie syllabique pour i-ti(.l).

Le texte sumérien Dš no. 4 n'a qu'une ligne contenant ce motif. C'est également le cas des témoins de la version standard assyrienne. Les textes de la version bilingue ont deux lignes parallèles. Le texte sumérien et le texte Dš no. 11 (B) n'ont pas de refrain à la fin de la ligne contrairement aux textes bilingues. Les témoins de la version standard assyrienne ont une ligne entière entre chaque verset pour la litanie. Le texte bilingue Dš no. 9 (C') n'a pas, pour ces deux lignes, de traduction akkadienne.

Ce passage est aussi attesté dans le fragment d'eršahuğa K 101:7'-8' (IVR<sup>2</sup> 29\*\* no. 5, cf. Maul 1988, 309).

K 101 (IVR<sup>2</sup> 29\*\* no. 5) 7'-8' :  
mu-LU i-bí bar-ra-zu mu-LU-bi al-ti  
*a-wi-lim tap-pa-la-si a-me-lu šu-u i-bal-luṭ*  
“L'homme que tu regardes, cet homme vit.”

#### 1.4.4. “Lorsque tu ouvres ta bouche, cet homme vit !”

Dš no. 4	27'	ka-ta-a-zu lú mu-un-di-ga
Dš no. 9 (E)	r.8'	[ ] <sup>r</sup> i-bí <sup>r</sup> z[i [ ]
Dš no. 9 (C')	r.15'	ka-ba-zu-šè [mu-LU-bi al-ti i-bí zi bar-mu-un-ši-ib] <i>ina i-piš pi-i-[ka awilum šū iballuṭ kīniš nāplisanni]</i>
Dš no. 9 (K)	r.5'	ka-b[a-zu-šè mu-LU-bi al-ti i-bí zi] <sup>r</sup> bar <sup>r</sup> -mu-un-ši-ib <i>[ina ipiš pī-ka awilum šū iballuṭ kīniš na]p-li-sa-an-ni</i>

A priori ka-ta-a en Dš no. 4 peut être une graphie fautive pour ka-ta<-è>-a (*šīt pī*) “sentence, verdict” (Lambert 1974, 304) ou une graphie syllabique pour ka-du<sub>8</sub>-a (*pīt pī*) “ouverture de la bouche”. En se basant sur l'interprétation postérieure des parallèles bilingues, la seconde hypothèse semble la plus probable<sup>204</sup> : ka-du<sub>8</sub>-a serait une variante de ka ba(.r)<sup>205</sup> (*ipiš*

<sup>204</sup> Il existe néanmoins dans l'incantation K 3131:8 (Nougayrol 1971, 159 et Ambos 2004, 110) une relation entre la sentence divine et la vie :

*pī*) “expression, remarque ; ordre, commande”. Le verbe *mu-un-di-ga* n’est pas une graphie pour *mu-un-ti-le* “il vit” comme dans les autres duplicats. *di-ga* ne correspond probablement pas à *dig(-ga)* : *napāšu ša amēli* “respirer en parlant d’un homme” (Lambert 1974, 304) mais plutôt à *du<sub>11</sub>(-ga)* “dire, prononcer”.<sup>206</sup>

La découverte du fragment K 5095 permet de compléter le début des lignes de K 4631+ (Maul 1988, 214) (Dš no. 9 (C’)). On a donc trois duplicats bilingues pour ce passage.

#### 1.4.5. “Lorsque tu lèves les yeux, cet homme vit !”

Dš no. 9 (C’)	r.16’	i-bī il-[la-zu mu-LU-bi al-ti i-bī zi bar-mu-un-ši-īb] <i>ina ni-i[š inī-ka awīlum šū iballuṭ kīniš napolisanni]</i>
Dš no. 9 (K)	r.6’	[ i-bī zi bar]-mu-un-ši-īb [ kīniš nap-l[i-sa-an-ni]
Dš no. 11 (B)	ii 22’	<i>ina ni-ši i-n[i-k]a LÚ šu-ú i-bal-luṭ</i>
Dš no. 11 (h)	44’	<i>ina niš IGI<sup>II</sup>-ka LÚ šu-ú i-ba[l-</i>
Dš no. 11 (J)	ii 3’	[ a]l-su LÚ.BI i-bal-luṭ ni-iš IGI <sup>II</sup> .MEŠ-k[a

Cette ligne n’est attestée que dans les trois témoins de la version standard assyrienne et dans le texte Dš no. 9 (C’) de la version bilingue dont le début est maintenant complété par le fragment K 5095 (Maul 1988, 214 et Tf. 31). Il est probable que le texte bilingue Dš no. 9 (K) r.6’ contenait également ce passage.

La demande de lever les yeux apparaît dans plusieurs autres documents entre autre au début du fragment d’eršahuḡa K 10591+ 1’ (Maul 1988, 268 Ešh n59).

#### 1.4.6. “Ton cœur comme le cœur d’une mère naturelle — qu’il revienne en son lieu !” etc.

Dš no. 1	48	ša-zu ša ama-tu-ud-da-ke <sub>4</sub> ki-bi ḡa-ma-gi <sub>4</sub> -gi <sub>4</sub>
Dš no. 2	57	ša-zu ša ama a-a tu-da-gin <sub>7</sub> ki-bi ḡa-ma-gi <sub>4</sub> -gi <sub>4</sub>
Dš no. 4	31’	ša diḡir-mu ki-bi ḡa-ma-gi-gi
Dš no. 9 (K)	r.7’	[...] ša diḡir-ḡa ki-bi-šè ḡa-ma-gi <sub>4</sub> -gi <sub>4</sub> [...] libbi ili-ia ana ašri-šu li]-tur

*ši-it KA-ku-nu TI.LA e-peš KA-ku-nu ša-la-ma*

“Votre sentence (signifie) la vie, votre décision (signifie) le bien-être”.

<sup>205</sup> Il faut distinguer le verbe *ba(ṣ)* “ouvrir” du verbe *ba(H)* “diviser, partager”, cf. Krecher 1994, 112 et Steinkeller 1983, 247. On a ici *ka ba(ṣ)* “ouvrir la bouche”.

<sup>206</sup> D’autres interprétations de *di-ga* sont également possibles comme : *sá(DI)-ga*, une graphie pour *sa<sub>6</sub>* “rendre bon” ou pour *sāḡ* “frapper”, *ri<sub>5</sub>(DI)-ga*, une graphie pour (na) *ri* ( : *ašāru*) “donner un conseil” (Falkenstein 1978, 122 n. 1) ou, à la rigueur, *di-ga*, une graphie pour *dig* ( : *narābu*) “faiblir”.

Dš no. 11 (B)	ii 24'	<i>ana ia-a-ši lib-[bi DĠĠ]IR.MU a-na aš-ri-šú li-tu-[ra]</i>
Dš no. 11 (h)	45'	<i>ana<sup>7</sup> ia-a-ši lib-bi DĠĠIR.MU u<sup>d</sup>XV [</i>
Dš no. 11 (J)	ii 5'	<i>[ ]MU ana KI-šú li-tu-r[u</i>
Dš no. 11 (L)	20'	<i>ana a-a-ši ŠÀ DĠĠIR.MU<sup>d</sup>[U.DA]R.MU ana<sup>7</sup> aš<sup>7</sup>-ri [</i>

-ke<sub>4</sub> en Dš no. 1 est une graphie phonétique pour -gin<sub>7</sub> comme l'atteste aussi CBS 35 (PBS 10/2 no. 3) "Face" 9'(-10') : šà a-ma du-da-ki.

Cette ligne est la formule de conclusion des eršahuğa (Maul 1988, 10 et 24sq.). Les trois textes de la version sumérienne des diġiršadaba présentent des variantes à cet énoncé de base. Dš no. 1 répète la phrase sur trois lignes avec des éléments supplémentaires à la formule type :

Dš no. 1 : 48-50:

šà-zu šà ama-tu-ud-da-ke<sub>4</sub> ki-bi ha-ma-gi<sub>4</sub>-gi<sub>4</sub>  
ama-tu-ud-da a-a bulùġ-ġá-ke<sub>4</sub><sup>1</sup>(ĠÁ) ki-bi ha-gi<sub>4</sub>-gi<sub>4</sub>  
šà kù-ta è-a zi-zi-ga-mu ki-bi ha-ma-gi<sub>4</sub>-gi<sub>4</sub>  
"Ton cœur comme le cœur d'une mère naturelle —  
Qu'il revienne en son lieu !  
Comme une mère naturelle, comme un père qui (m')a élevé —  
Qu'il revienne en son lieu !<sup>207</sup>  
(Le sentiment) issu du pur cœur qui s'est dressé devant moi —  
Qu'il revienne en son lieu !"

Dš no. 2 a une conclusion plus simple sur trois lignes également :

Dš no. 2:57-59 :

šà-zu šà ama a-a tu-da-gin<sub>7</sub> ki-bi ha-ma-gi<sub>4</sub>-gi<sub>4</sub>  
ama tu-da a-a tu-da-gin<sub>7</sub><...>  
šà diġir-mu ki-bi ha-ma-gi<sub>4</sub>-gi<sub>4</sub>  
"Ton cœur comme le cœur d'une mère naturelle — Qu'il revienne en son lieu !  
Comme une mère naturelle, comme un père naturel — Qu'il revienne en son lieu !  
Que le cœur de mon dieu revienne en son lieu !"

Dš no. 4 contient un passage sur six lignes avec de nombreuses variantes. La phrase typique des eršahuğa apparaît à la quatrième ligne :

Dš no. 4:28'-33':

nam-da lú-lú ù-me-en a-ra ù-me-en {Ras.} (= nam-tag lú-lú imin a-rá imin)

<sup>207</sup> La ligne 49 est attestée dans Gilgameš et Huwawa A 155 avec une variante :

<sup>d</sup>utu ama tud-da-ġu<sub>10</sub> nu-um-zu a-a bulùġ-ġá-ġu<sub>10</sub> nu-um-zu

"Utu, une mère qui m'a enfanté, je n'ai pas connu, un père qui m'a élevé, je n'ai pas connu".

e-ra na-ám-da-ne<sup>208</sup> {*Ras.*} tu-ḥa (= ér-ra nam-tag(-ga)-ne du<sub>8</sub>-ḥa)  
 ses-ku-ri nam-te-la ù-du (= sískur nam-ti-la ù-tu(-da))  
 šà diġir-mu ki-bi ḥa-ma-gi-gi (= šà diġir-ġu<sub>10</sub> ki-bi ḥa-ma-gi<sub>4</sub>-gi<sub>4</sub>)  
 diġir-mu {nam} na-ám-da-ne tu-ḥa (= diġir-ġu<sub>10</sub> nam-tag(-ga)-ne du<sub>8</sub>-ḥa)  
 ka-ta-ar-zu ḥe-si-il-im (= ka-tar-zu ḥé-si-il-im)  
 “Le péché de l’homme est sept fois sept,  
 Dans les larmes, défais son péché !  
 Par une prière qui engendre la vie,  
 Que le cœur de mon dieu revienne en son lieu !  
 Mon dieu, défais son péché !  
 Qu’il chante tes louanges !”

A la ligne 28’, lú-lú est interprété comme un collectif de lú “homme” (Attinger 1993, 160sq. ; Edzard 2003, 31). Il est possible aussi que ce soit une graphie syllabique pour le verbe lu-lu (*mâdu*) “être nombreux” comme aux lignes 29 de la prière *Ea Šamaš u Asalluḫi/Marduk mīnū annīma* (Sect. A 1-22), 154 et 156 de *[šī]gū arnum gillatu ḥiītū* (Sect. A 121-175) et 6 de [...] (Sect. B 1-8). La construction prédicative : nam-tag imin a-rá imin “le péché est sept fois sept” est typique des formules finales des *eršaḫūga*, par ex. TIM 9 n30 :27sq. et KAR n161 rev. 1’sqq. (Maul 1988, 76), IVR<sup>2</sup> no. 10 rev. 45-48 (Maul 1988, 241), BM 76501:8’sqq. (Maul 1991, 68-70), K 5218:9’ (Maul 1988, 263 Ešh n57), Rm 2, 482+82-1-18, 495:2’sqq. (Maul 1988, 275 Ešh n64-n65). Il est aussi fait mention de “sept transgressions (*gillātu*)” dans la prière *[šī]gū arnum gillatu ḥiītū* (Sect. A 121-175) ligne 155. On trouve une mention analogue dans la seconde prière de KUB 4 no. 47 rev. 12 (van der Toorn 1985, 128) :

KUB 4 no. 47 rev. 12 :  
 7 *ge<sub>5</sub>-il<sub>5</sub>-la-tù-ia* 7 *ma-me-tù-ia*  
 “Sept sont mes transgressions, sept sont mes parjures.”

A la ligne 29’, ér-ra peut être compris littéralement par “larme” (*dimtu*) ou “sanglot” (*bikītu*), ou dans un sens figuré, par “plainte de supplication” (*taqribtu*) (Jaques 2006, 499sq.).

A la ligne 30’, une “offrande (sískur : *ikribu*) qui engendre la vie” rappelle les formules votives :

Scheil 1916, 128sq.:1-3:  
 KÙ.BABBAR *ik-ri-bu a-na ba-la-ti* LÚ.<sup>d</sup>IM  
 “Argent, don pour la vie d’Awīl-Adad.”  
 CT 17 no. 33:15 (saġ-gig-ga-meš) :  
 šùd-dè nam-ti-la-ke<sub>4</sub> mu-un-na-an-šùd

<sup>208</sup> La valeur da de TAG est aussi attestée lexicalement (Lambert 1974, 304) :  
 da-a : TAG : *šá* NAM.TAG.GA : *ár-num* “da-a (est la valeur de) TAG dans NAM.TAG.GA (correspondant à) *arnum*” “péché” (Aa V/1 236 (MSL 14, 413).

*ik-ri-bi ba-la-tu i-kar-rab-šú*

“Il lui a voué (akk. “il lui voue”) une offrande de vie.”

L’incipit de la prière *ilī šurbū qā’išu balāti* (Sect. A 109-120) “Mon dieu très grand, qui donne la vie en cadeau” évoque la même idée.

A la ligne 33’, la louange exprimée par le verbe composé *ka-tar* si-il : *dalīli dalālu* fait partie de la conclusion de plusieurs prières, par ex. dans les eršāḫūga VAT 9939 rev. 17’-18’ (KAR no. 161) (Maul 1988, 77), IVR<sup>2</sup> no. 10 rev. 49 (Maul 1988, 241), K 5016 (rev.?) 9’-10’ (Maul 1988, 247), 83-1-18, 495 rev. 1-2 (Maul 1988, 275) etc. et dans les šuilla et les nam-burbi (Mayer 1976, 322).

Dans les textes des versions bilingues et standard assyrienne, la formule est abrégée et n’occupe en général qu’une ligne. Dans le texte bilingue Dš no. 9 (K), il ne reste de la formule que les derniers signes. Dans les témoins monolingues akkadiens Dš no. 11 (B), Dš no. 11 (h) et Dš no. 11 (J), la formule occupe la dernière ligne de la prière. Dš no. 11 (L) ajoute une ligne après celle-ci :

Dš no. 11 (L) 21’:

DIĜIR.MU ŠĀ-ka HUG-ġá šab-tu ka-bat-ta at/ši- [...]

“Mon dieu, que ton cœur s’apaise ! Que(?) [ton] humeur “nouée” [se tempère !(?)]”<sup>209</sup>

#### 1.4.7. Résumé

Les demandes d’apaisement sont caractérisées par une litanie qui se répète sur plusieurs lignes. Elle diffère selon les versions. En Dš no. 1 et Dš no. 2, elle est : “Que ton cœur se calme envers moi !”, dans la version bilingue : “Pose ton regard favorable” et dans la version standard assyrienne : “Toi qui regardes, regarde-moi de façon légitime !”. On trouve ces phrases typiques des prières pénitentielles aussi bien dans les diġiršadaba que dans les eršāḫūga (Maul 1988, 22-25). Les textes Dš no. 1 et Dš no. 2 introduisent les thèmes du serviteur, de la servante et de l’enfant à qui l’on doit pardonner. La version bilingue et la version standard assyrienne prolongent la métaphore de la chute ou l’immobilisation dans le marais, dans le fossé, dans le borbier etc. avec des variantes propres, qui forme avec la litanie un pré-ambule à la demande d’apaisement.

<sup>209</sup> La fin de la ligne pose problème. Les deux signes qui précèdent *kabattu* ne permettent pas de restituer <sup>d</sup>U.DAR.MU. Lambert (1974, 280) lit le premier signe ŠAB et il faut peut-être lire *šabtu*. Le signe qui suit *kabattu* ne correspond pas au début de KA mais plutôt à I ou au début de AD ou ŠI. On attend la formule typique des fins de prière : *libbaka linūḫ kabattaka lipšah* “Que ton cœur s’apaise ! Que ton humeur se tempère !”.

La formule finale des diġiršadaba est identique à celle des lettres-prières (Hallo 1968, 80sq.) et des eršaḫūga (Maul 1988, 24sq.)<sup>210</sup>. La structure générale des diġiršadaba se rapproche d'avantage des eršaḫūga que des šuilla.

## 2. Catalogue récapitulatif des métaphores et des comparaisons dans les diġiršadaba<sup>211</sup>

### 2.1. Prière de la version sumérienne et bilingue // version standard assyrienne Sect. A 71-108

#### 2.1.1. L'interpellation

Dans l'interpellation, l'orant s'adresse directement à la 1<sup>ère</sup> pers. au dieu personnel dans ses différentes modalités. Toutes les métaphores concernent le dieu sauf celle de l'esclave dont le dieu est le maître, qui s'applique à l'orant lui-même :

##### a. L'appellation des divinités personnelles

diġir et aġaren (Version sumérienne, tableau 3 lignes 1-3)

dim-me-er : *ilu* et *amalu* (AMA.AN.INANA) : <sup>d</sup>*ištar* (Version bilingue, Dš no. 7:1-5)

DIGIR et [<sup>d</sup>*ištar*] (Version standard assyrienne (Dš no. 11 Sect. A 71-74)

##### a.1. La métaphore des protecteurs

Nintu, a-a-ugu et Lamma (Version sumérienne, Dš no. 1:4-5 // Dš no. 2:4-6)

##### a.2. La métaphore du marchand

dam-gār et šagan-lá (Version sumérienne, tableau 3 lignes 7-8)

šagan-lá : *šamallû* (Version bilingue, Dš no. 9 ligne 3')

DAM.GĀR et [ŠAGAN.LĀ] (Version standard assyrienne (Dš no. 11 Sect. A 76-77)

##### a.3. La métaphore du ús-g/ki du seigneur

ù-mu-un ús-gi(-ni) (Version sumérienne, tableau 3 ligne 11, sauf Dš no. 1 // Dš no. 2)

umun-mu ús-ki : *be-lum šá* 'x' (Version bilingue, Dš no. 9 ligne 2')

ÚS<sup>2</sup>.KI.MU (Version standard assyrienne (Dš no. 11 Sect. A 75)

<sup>210</sup> Voir en particulier p. 7sqq.

<sup>211</sup> Les figures de style poétiques et plus particulièrement la distinction entre la métaphore et la comparaison dans la littérature sumérienne et akkadienne ont fait l'objet de recherches récentes, Black 1998, 14-19 ; Streck 1999, 30-53 ; Wassermann 2000, 191-195. "Comparisons are intended to enhance the semantic resonance of certain items by revealing an unexpected likeness between two seemingly disparate things." (Wasserman 2000, 192). "It is a linguistic mode of disguise leading to the revelation of likeness amid difference" (Black 1998, 10 citant T. Cave, *Recognitions: a study in poetics*. Oxford 1988, 43sq.).

*b. La métaphore de l'esclave*

ama-a-dú-da-ni “son esclave domestique” et šubur-ra-ni “son serviteur” (Version sumérienne, tableau 3 lignes 9-10 sauf Dš no. 1 // Dš no. 2)

[am]a-a-tu : [šá i-l]it-ti É-šú (Version bilingue, Dš no. 7:6)

ʿxʿ : ÍR (Version bilingue, Dš no. 9 ligne 1')

[šá i-lit]-ti É-šú et [arad-s]u (Version standard assyrienne (Dš no. 11 Sect. A 78-79)

*2.1.2. Les protestations*

L'orant compare le mauvais traitement qu'il subit à une punition. Celle-ci aurait été justifiée s'il avait commis une faute. Par un procédé de dénégation et de protestation, en réponse à une accusation non formulée, sous-entendue, les images des premières lignes de cette partie renforcent l'idée d'injustice et la souffrance subie. Plus loin, la comparaison est explicitée par l'équatif (gin<sub>7</sub>: kīma). La construction est alors une phrase du type “je suis traité comme si j'avais fait X”. Les éléments thématiques de la comparaison sont empruntés à différents aspects de la vie quotidienne : le pain et l'eau, le bœuf et le mouton, la maison. Quelques versions ajoutent le serment non prononcé ou prononcé à la légère.

*a. Le pain et l'eau*

La comparaison est indiquée par l'équatif.

ú íb-pà-da ní-mu gu<sub>7</sub>-a-gin<sub>7</sub> ġá-e im-ma-na-ke<sub>4</sub>

a íb-pà-da ní-mu na<sub>8</sub>-na<sub>8</sub>-a-gin<sub>7</sub> ġá-e im-ma-na-ke<sub>4</sub>

“Je suis (pourtant) traité comme quelqu'un qui aurait mangé seul le pain qu'il a trouvé,

Je suis (pourtant) traité comme quelqu'un qui aurait bu seul l'eau qu'il a trouvée.”

(Version sumérienne, tableau 2 lignes 18-19)

ú í-p[à-d]a ní-mu(-)un-gu<sub>7</sub>-a-gin<sub>7</sub> an-n[a- ... -e]n

ki-ma š[á] a-kal ut-tu-ú ina ra-ma-ni-i[a a-ku-lu

a í-pà-da ní-mu(-)un-naġ-a-gin<sub>7</sub> an-[na- ... -en]

[ki-m]a šá me-e ut-tu-ú ina ra-ma-ni-ia á[š-tu-ú]

sum. “Comme quelqu'un qui, le pain qu'il a trouvé, [l'a mangé seul]”

akk. “Comme quelqu'un qui a trouvé du pain, [je l'ai mangé] seul”

sum. “Comme quelqu'un qui, l'eau qu'il a trouvée, [l'a bue seul]”

akk. “Comme quelqu'un qui a trouvé de l'eau, je [l'ai bue] seul”

(Version standard bilingue, Dš no. 9 lignes 10-11)

[kī š]á NINDA ut-tu-ú ú [ina rama-ni-šú ul] i-ku-lu / ʿe-kīʿ-a-am taš-p[u-ra]-ni

[kī]-ma ša A.MEŠ ut-tu-ú ina rama-ni-šú NAĠ-u KIMIN

“Comme quelqu'un qui a mangé seul le pain qu'il a trouvé, où m'as-tu envoyé ?

Comme quelqu'un qui a bu seul l'eau qu'il a trouvée, où m'as-tu envoyé ?”

(Version standard assyrienne (Dš no. 11 Sect. A 85-86)

*b. Le bœuf et le mouton*

La dénégation isolée qui concerne le bœuf et le mouton est une réponse à une accusation implicite. Ils sont à la fois les victimes d'un sacrifice expiatoire et une valeur économique.

gu<sub>4</sub>-mu é-tùr-ra la-ba-na-ab-kéš

udu-mu amaš-e la-ba-na-ab-kéš

“Je n’ai pas retenu mon bœuf pour lui dans l’étable.

Je n’ai pas retenu mon mouton pour lui dans l’enclos.”

(Version sumérienne, Dš no. 1:14-15 et variantes tableau 3 lignes 14-15 ; idem

(Version standard bilingue, Dš no. 9:4-5).

GU<sub>4</sub> ina ʾTÙR ʾu[I] ak-la-aš

[UDU.NÍT]A.ĤI.A AMAŠ ʾu[I] ak-la-áš

“Je n’ai pas retenu le bœuf pour lui dans l’étable.

Je n’ai pas retenu les moutons pour lui dans l’enclos.”

(Version standard assyrienne (Dš no. 11 Sect. A 80-81)

*c. La maison de larmes*

La construction avec le verbe gur “retourner, retrouver, regagner” (cf. p. 112sq.) est une forme de comparaison secondaire (Streck 1999, 37sq. et 95sq.).

é-mu é-ér-ra ba-ni-in-gur im-ġá ma-tar-re-e

ki-tuš-mu ki-tuš ši-ši-e ba-ni-in-gur im-ġá ma-tar-re-e

“Il a transformé ma maison en maison de larmes, s’est-il soucié de moi ?

Il a transformé ma demeure en demeure de sanglots, s’est-il soucié de moi ?”

(Dš no. 1:16-17 et variantes tableau 3 ; idem version standard bilingue Dš no. 9:15)

*d. Le serment*

Cette comparaison fait suite à celle du pain mangé seul et de l’eau bue seul. Elle n’apparaît pas dans tous les textes et contient d’importantes variations sémantiques.

mu diġir-mu li-bi-in-du<sub>11</sub>-ga-gin<sub>7</sub> in-ga-mu-ra-ab-til-e

“Comme si je n’avais pas dit le nom de mon dieu : J’en suis ramené là !”

(Dš no. 1:14 // Dš no. 2:15)

mu diġir-re-e-ne li-bi-in-du<sub>11</sub>-ga / ġá-e ga-mu-ra-ab-til-en

“Le nom, les dieux(?) ne l’ont pas prononcé : J’en suis ramené là !”

(Dš no. 3:14)

mu diġir-ra-ni sal-la bí-in-pá-d[a-gin<sub>7</sub> ...]

ki-ma šá ni-iš DIĠIR-šú qal-liš

“Comme quelqu’un qui a évoqué avec légèreté le nom de son dieu, [...]”

(Version standard bilingue Dš no. 9:12)

[G]IN<sub>7</sub> šá niš DIĠIR-šú kab-t[u] q[à-liš] iz-ku-ru KIMIN (= ʾe-kīʾ-a-am taš-p[u-ra]-ni)



“Comme quelqu’un qui a prononcé avec légèreté le lourd serment sur son dieu, où m’as-tu envoyé ?”

(Version standard assyrienne (Dš no. 11 Sect. A 87))

### 2.1.3. La supplication

La supplication est riche en métaphores et comparaisons empruntées à divers domaines. C’est principalement dans cette partie que cette prière des diġiršadaba manifeste son originalité et sa richesse littéraire. Les images ne sont plus issues de l’entourage immédiat de l’orant mais prises dans son environnement naturel (cf. Wasserman 2003, 145).

#### a. L’eau et le bateau

##### a.1. Dans une comparaison avec topicalisation de l’élément de comparaison suivi de -gin<sub>7</sub>

[a-gin<sub>7</sub> ki] al-ġen-mu nu-zu

<sup>rġi</sup>š má<sup>7</sup>-gin<sub>7</sub> kar-ta-mu igi nu-mu-ni-in-du<sub>8</sub>

“[Comme l’eau], je ne sais pas où je vais,

Moi, comme un bateau loin du port, je ne vois pas où (je vais accoster).”

(Dš no. 1:40 // Dš no. 2:52-53)

e-ge-en ki du-mu nu-zu

ma-ge-en ka-ar ús-mu nu-zu

“Comme l’eau, je ne sais pas où je vais,

Comme un bateau, je ne sais pas à quel port accoster.”

(Dš no. 4:14’-15’)

a-gin<sub>7</sub> ki al-ġen-na-mu [n]u-un-[zu]

ki-ma me-e a-šar al-la-ku ul i-[di]

<sup>ġi</sup>š má<sup>7</sup>-gin<sub>7</sub> kar ab-ús ġen-na-mu nu-un-[zu]

ki-ma e-lip-pi i-na ka<sup>7</sup>-a[r] in-nem-mi-du ul i-[di]

“Comme l’eau, je ne sais pas où je vais.

Comme un bateau, je ne sais pas à quel port accoster.”

(Version standard bilingue Dš no. 9:17-18)

[ki]-ma A.MEŠ ÍD a-šar al-la-ku ul i-di

ki-ma <sup>ġi</sup>š MÁ ina k[ar] an-nem-me-du ul i-[di]

“Comme l’eau du fleuve, je ne sais pas où je vais ! (et variantes)

Comme un bateau, je ne sais pas quel quai approche !”

(Version standard assyrienne (Dš no. 11 Sect. A 90-91))

##### a.2. La barre et la rame

a du<sub>10</sub>-<sup>r</sup>ga<sup>7</sup> gi-muš-ġu<sub>10</sub> ġá-e me-en

diġir-ġu<sub>10</sub> a buru<sub>3</sub>-buru<sub>3</sub>-da<sup>7</sup> ġi<sup>7</sup>š-íl-ġu<sub>10</sub> ġá-e me-en

“Dans l’eau douce, tu es ma barre !

Mon dieu, dans l’eau profonde, tu es ma rame !”

(Dš no. 3:20-21)

e-gu-ba-ka ġisal<sub>i</sub>(BI.ĠIŠ.PAD)-bi ħe-mé-en  
 e-ma bu-ru-da-ka gi-mu-uš-mu ħe-me-en  
 “Dans les eaux mortes, sois ma barre !  
 Dans les eaux profondes, sois ma rame !”  
 (Dš no. 4:18’-19’)

a-túm-ma <sup>ġiš</sup>ġisal-mu ħé-me-en  
*ina me-e ni-ħu-ti lu-u ġi-šal-li at-ta*  
 diġir-mu a-bùru-da gi-muš-mu ħé-me-en  
*i-li ina me-<sup>r</sup>e<sup>7</sup> šap-lu-ti lu-u pa-ri-si at-ta*  
 “Dans les eaux mortes, sois ma rame !  
 Mon dieu, dans les eaux profondes, sois ma barre !”  
 (Version standard bilingue Dš no. 9:21-22)

*ina A.MEŠ nu-uħ-ħu-ti lu-u ġi-šal-la at-ta*  
*ina A.MEŠ šap-lu-ti lu-u pa-ri-su at-ta*  
 “Dans les eaux mortes, sois la rame !  
 Dans les eaux profondes, sois la barre !”  
 (Version standard assyrienne (Dš no. 11 Sect. A 94-95)

#### *b. La tempête*

Le malheur est comparé à une tempête à laquelle la divinité a voué l’orant.  
 C’est une image fréquente dans les prières pénitentielles.

á<sup>?</sup> u<sub>18</sub>-lu-da nam-ba-nu-gub-bu lú til-la / ġá-e me-en  
 diġir-ġu<sub>10</sub> im-ħulu nam-ba-nu-kéš-da lú til-la / ġá-e me-en  
 “Ne me place pas dans le bras de la tempête ! Je suis un homme vivant !  
 Mon dieu, ne m’attache pas au vent mauvais ! Je suis un homme vivant !”  
 (Dš no. 3:22-23)

diġir-mu me-àm ħu-lu ù-da zi ba-da-gu-bé  
 i-bi u<sub>4</sub>-da ġi-<...>  
 šà ù-da-ke<sub>4</sub> na-bi-kur-kur<sup>úr</sup> lú <...>  
 šà u<sub>4</sub>-da ba-ra-šu-ba-mu lú te-la-mu mé-en  
 “Mon dieu, je me tiens dans le vent mauvais, dans la tempête qui se lève !  
 Tourne la face de la tempête ! <...>  
 Ne me renvoie pas au cœur de la tempête ! ...  
 Ne me fais pas tomber (au) cœur de la tempête ! Tu es celui qui me garde en vie !”  
 (Dš no. 4:20’-23’)

á u<sub>4</sub> <sup>tumu</sup>ulu<sub>3</sub>.[l]u-da nam-ba-ni-ib-ku<sub>4</sub>-ku<sub>4</sub>  
*i-di u<sub>4</sub>-um me-ħe-e la tu-tar-ra-an-ni*  
 diġir-mu ġi<sub>6</sub> ħulu zi-e nam-ba-ni-ib-šid-dè-en  
*i-[l]i ana mu-š[i] lem-ni la ta-man-[na-an-ni]*  
 “Ne me renvoie pas sous le joug du jour de tempête !  
 Mon dieu, ne me mets pas sur le compte de la nuit mauvaise !”  
 (Version standard bilingue Dš no. 9:23-24)

*a-na u<sub>4</sub>-mi lem-ni la ta-man-na-an-ni*

*a-na u<sub>4</sub>-mi me-ḥe-e la tu-tar-ra-an-ni*

“Ne me livre pas au jour mauvais !

Ne me renvoie pas au jour de tempête !”

(Version standard assyrienne (Dš no. 11 Sect. A 96-97))

#### 2.1.4. Les demandes d'apaisement

Dans les demandes d'apaisement de la version bilingue, l'orant se compare sur une première ligne au champ de roseaux (ou au marais dans la traduction akkadienne) maintenu dans le vent, sur une seconde ligne à un fossé (ou un buisson de roseaux dans la traduction akkadienne) dans les lamentations. Des divergences apparaissent dans la version standard assyrienne : la métaphore du marais est conservée mais l'image se rapporte à l'eau dans laquelle l'orant est tombé et est immobilisé.

*gi-èn-bar-gin<sub>7</sub> LUL-<sup>r</sup>a<sup>7</sup> gub-bé-en i-bí zi bar-mu-un-ši-ib*

*ki-ma ap-pa-ri ina i-di-ip-ti tak-la-an-ni ki-niš nap-lis-an-ni*

*túl-gin<sub>7</sub> še ša<sub>4</sub> mu-un-dù-dù-e gú-zu zi-mu-un-ši-ib*

*ki-ma šu-še-e ina dim-ma-ti ka-la-ku re-ši-ka i-šá-a*

sum. “Comme (sur) un champ de roseaux, je me tiens instable ! Pose sur moi un regard favorable !

Comme (dans) un fossé, tu m'as bloqué (dans) les lamentations ! Lève ta nuque vers moi !”

akk. “Comme (dans) un marais, tu m'as retenu dans le vent contraire ! Regarde-moi de façon légitime !

Comme (dans) un buisson de roseau, je suis retenu dans les sanglots ! Lève ta face sur moi !”

(Version standard bilingue Dš no. 9: 27'-28')

*ki-ma a-ri-id ap-pa-ri ina ru-šum-de na-da-ku*

*ki-ma šu-še-e di-im-ti tu-um-tal-la-an-ni / re-ši-ia šu-uq-qí*

“Comme celui qui descend dans le marais, je suis tombé dans la boue.

Comme un bournier, tu m'as rempli de larmes, relève ma tête !”

(Version standard assyrienne (Dš no. 11 Sect. A 100 et 102))

### 2.2. Prières de la version standard assyrienne

#### 2.2.1. La tempête

Dans la première prière de la version standard assyrienne, la prière de *Bīt rimki* à Ea, Šamaš et Marduk (Sect. A 1-22), la métaphore de la tempête apparaît comme l'illustration du mal (*lemuttu*) qui cause la souffrance de l'orant.

*TU<sub>15</sub> la DU<sub>10</sub>.GA it-ta-bak ú-re-e-a*

*me-ḥu-ú dan-nu SAG.DU ut-ti-iq*

“Un vent mauvais a dispersé mes membres(?),  
Un orage violent a tordu (ma) tête.”  
(Sect. A 6-7)

Le mal n'est pas une abstraction mais une tempête qui agit contre l'homme. Cette action est déterminée par les trois grands dieux en colère. Les termes utilisés pour décrire cette tempête maléfique sont TU<sub>15</sub> *la* DU<sub>10</sub>.GA (*šāru lā tābu*) “vent mauvais, défavorable” et *meḥû* “orage, ouragan”.

### 2.2.2 L'oiseau

Dans la première prière à Ea, Šamaš et Marduk (Sect. A 1-22), l'orant se compare lui-même à l'oiseau dans deux contextes différents évoquant deux attitudes spécifiques de l'animal. Il est remarquable que cette comparaison n'apparaisse que dans cette prière de *Bīt rimki* reprise dans les *diġiršadaba*. Dans le premier contexte, l'orant se compare à un oiseau aux ailes coupées et dont les plumes ont été arrachées par la tempête. Il ne peut plus s'envoler pour échapper au mal.

GIN<sub>7</sub> MUŠEN *nu-uḥ-ḥu-tu ab-ru-ú-a*  
*ú-šem-miṭ kap-pi-ja i-tap-ru-ša ul a-li-*  
“Comme un oiseau, mes ailes sont rognées,  
Il(= le vent) a arraché mes plumes, je ne peux plus voler.”  
(Sect. A 8-9)

La colombe qui gémit jour et nuit est attestée dans un autre contexte de cette prière. C'est une image de la victime innocente sortie du répertoire traditionnel de la littérature sumérienne.

*a-dam-mu-um* GIN<sub>7</sub> *su-um-mat mu-ši u ur-ra*  
“Je gémis comme une colombe de nuit et de jour.”  
(Sect. A 12)

Cette image fait partie d'une série de comparaisons et de métaphores de l'oiseau, en particulier de la colombe ou du pigeon, qui représente la détresse humaine, la peur et la tristesse (Heimpel 1968, 389-399 ; Black 1996, 36)<sup>212</sup>.

LSU 208 :  
tum<sub>12</sub><sup>mušen</sup>-gin<sub>7</sub> *ab-lāl-ta ba-da-an-dal edin-na bar bí-ib-gub*  
“Comme une colombe, elle (= Ninḥuršaĝ) s'envola de son nid, dans la steppe, elle se tint à l'écart.”

IVR<sup>2</sup> 29\*\*no. 5 rev. 9-10 (Maul 1988, 309) :  
tum<sub>12</sub><sup>mušen</sup> *mu-un-še-ša<sub>4</sub>-gin<sub>7</sub> a-še-er-ra mu-un-zal-zal*

<sup>212</sup> Pour tum<sub>12</sub><sup>mušen</sup> “colombe, pigeon” voir Veldhuis 2004, 289-292.

*ki-ma su-um-ma-te a-dam-mu-um ta-ni-ḥu uš-ta-bar-ri*

sum. “Comme une colombe qui se lamente, il se morfond de chagrin” ;

akk. “Comme une colombe, je me lamente, je me morfonds de chagrin.”

Ce qui est significatif dans le premier cas est le mouvement, l’envol brusque de l’oiseau apeuré, alors que dans le second, la comparaison se concentre sur la tristesse qu’évoque le chant de l’oiseau (Veldhuis 2004, 289-292).

### 2.2.3. *Le bœuf et le mouton // l’eau et le bateau*

Une série de métaphores impliquant d’une part le bœuf et le mouton, d’autre part l’eau et le bateau est attestée dans la première et la seconde prière de la section B (Sect. B 1’-8’ et Sect. B 10’-31’). Ces images qui expriment l’ignorance de l’orant, comme dans les images de l’eau et du bateau de la prière Sect. A 71-108 (lignes 90-91), semblent faire partie d’un répertoire sumérien traditionnel. Cette métaphore est rendue plus frappante par l’usage du prédicat à la 1<sup>ère</sup> pers. singulier : c’est l’orant lui-même qui affirme être l’animal, l’élément et le bateau.

GU<sub>4</sub> <sup>7</sup> *a-na-ku-ma šam-mu a-ku-[u<sub>4</sub> u]l i-di*

UDU.NÍTA *a-na-ku-ma pi-šèr-ti ap-š[u-ru u]l i-di*

“Je suis un bœuf, je ne sais pas l’herbe que je mange.

Je suis un mouton, je ne sais pas le rite de délivrance où je suis la victime.”

(Sect. B 2’-3’ ; Sect. B 12’-13’)

A.MEŠ ÍD *a-na-ku-ma a-šar DU-ku [ul] i-di*

<sup>815</sup> MĀ *a-na-ku-ma ina ka-ru an-nem[-me-du ul i-di]*

“Je suis l’eau du fleuve, je ne sais pas où je vais,

Je suis un bateau, je ne sais pas à quel quai j’accoste.”

(Sect. B 4’-5’ ; Sect. B 14’-15’)

L’ignorance naturelle des animaux, de l’eau et du bateau est mise en parallèle avec l’ignorance de l’orant des péchés qu’il a commis. Le péché par ignorance est presque synonyme d’innocence. Comme le souligne Rosen-garten (1971, 162), “l’individu ne demande pas au dieu de l’éclairer mais de l’absoudre. Il lui promet des louanges, mais pas de repentir, pas de progrès”. Dans ce contexte, le péché d’ignorance n’a manifestement pas le même poids juridique que le péché intentionnel.

### 2.2.4. *Autres images*

Dans la prière Sect. B 1’-8’, les péchés en grand nombre sont comparés aux cheveux sur la tête (ligne 6’ : SÍK SAĜ.DU) et aux tas de déchets (ligne 7’ : ḥāmū). La construction syntaxique de la comparaison n’est pas identique dans les deux propositions parallèles : dans la première, la comparaison de l’adjectif *mādu* “nombreux” est construite avec *eli* “plus que”, alors que dans la seconde, elle apparaît avec *kīma* “comme, tel que”.

Le terme siki(SÍK), dont la signification générale englobe “cheveux, poils, fourrure, laine”, est une image employée ailleurs avec des sens différents dans la littérature sumérienne :

Dumuzi’s Dream 66-67 :

máš-uzud-da-zu sun<sub>4</sub> za-gìn-bi saḥar-ra ma-ra-an-gíd-e

siki-ġu<sub>10</sub> mar-uru<sub>5</sub>-gin<sub>7</sub> an-na ma-ra-ni<sub>10</sub>-ni<sub>10</sub>-e

“Ta chèvre d’élevage fait traîner pour toi sa barbe de lapis-lazuli dans la poussière, c’est comme mes cheveux dans la tempête qui tourbillonnent pour toi dans le ciel.”

Dans la prière Sect. B 10’-32’, d’autres images apparaissent dans des contextes fragmentaires :

En Dš no. 11 Sect. B 19-20, une brebis (*immertum*) dans la steppe est peut-être égarée(?) ; elle est vue par son propriétaire. Pour Lambert (1974, 305), ces lignes pourraient contenir une parabole de la “brebis égarée” (cf. p. 106).

En Dš no. 11 Sect. B 23, il est fait mention des esclaves comme en Dš no. 11 Sect. A 78-79 (et duplicats sumériens) (cf. p. 144sq.). Les lignes Dš no. 11 Sect. B 28-29 mentionnent le fruit ou l’arbre fruitier (*inbu*) comme objet accusatif singulier du verbe *našû* (Š) “porter”. L’adjectif *duššû* “luxuriant, exubérant, riche” apparaît dans un même contexte à la ligne 29.

D’une façon générale, la prière Dš no. 11 Sect. A 71-108 et les deux prières de la Sect. B de la version standard assyrienne des diġiršadaba ont un style plus lyrique, avec l’emploi de métaphores et de comparaisons, que les autres prières de la série. Les prières de la version standard assyrienne ne forment pas une composition de prières uniforme mais ont l’apparence d’une compilation de prières de différentes provenances (van der Toorn 1985, 122 ; Klein 2006, 123sq.)<sup>213</sup>.

<sup>213</sup> Voir en particulier le commentaire p. 3 et 132sq.

## V. Les *diġiršadaba* en contexte : les prières au dieu personnel et aux dieux du panthéon

### *1. Les prières au dieu personnel*

La tradition du dieu personnel repose sur la conviction que chaque être humain possède “son dieu” et “sa déesse” qui le protègent des dangers, des souffrances et de la mort et qui peuvent servir aussi d’intermédiaires auprès d’autres divinités. En dehors des *diġiršadaba*, on s’adresse aussi au dieu personnel par des lettres-prières en sumérien ou en akkadien, et par des prières-*eršahuġa* en sumérien ou bilingues. Ces prières sont soit des précurseurs des *diġiršadaba*, soit elles s’en inspirent, mais elles présentent une structure et une phraséologie différentes de celle des *diġiršadaba*. Les prières-*eršahuġa* et les lettres-prières au dieu personnel anonyme ne se distinguent pas formellement des prières aux dieux nommés.

#### *1.1. Les lettres-prières au dieu personnel*

Les “lettres-prières” désignent un type de prière construit formellement comme des lettres adressées aux rois ou à des particuliers (Hallo 1968, 75). Ces lettres en sumérien (Böck 1996, 6 n. 6) ou en akkadien<sup>214</sup> contiennent des messages individuels à des divinités, dénommées le plus souvent, et parfois anonymes<sup>215</sup>. Les textes sont issus d’une part des archives royales comme à Mari (Durand 1988, 390-392, 413-419)<sup>216</sup>, du curriculum scolaire (Huber 2001, 206 ; Michalowski 2011 ; Kleinerman 2011) et de tablettes votives déposées dans la cella des temples (Hallo 1968, 75 ; Böck 1996, 20). Ces lettres-prières ne sont donc pas toujours pénitentielles et selon les cas n’ont pas la même structure ni la même fonction.

Les lettres-prières pénitentielles qui contiennent une description de la détresse de l’expéditeur, une supplication et une demande d’aide sont attestées dès l’époque paléo-babylonienne. On y retrouve souvent les clichés de la littérature pénitentielle, prières et lamentations. Ce phénomène s’explique peut-être par l’emprunt d’images de la langue officielle bien connue du scribe pour écrire les lamentations. Il semble donc probable qu’un scribe officiel ou un officiant rédigeait ces lettres à la demande de particuliers en les adressant en leur nom à la divinité. Ces lettres étaient

<sup>214</sup> Pour un survol de la publication des lettres-prières voir Kraus 1971, 35sq. ; van der Toorn 1985, 205sq. n. 473.

<sup>215</sup> Pour la liste des lettres-prières en sumérien voir Hallo 1968, 88sq. et Böck 1996 4 n. 6.

<sup>216</sup> Les échanges épistolaires avec les dieux font partie des prophéties à Mari car elles sont rédigées par le *āpilum* : celui-ci rapporte par écrit les prophéties d’un dieu ou provoque une prophétie sur la demande du roi (Durand 1988, 390-392).

données ou expédiées au sanctuaire et déposées comme objet votif devant le dieu (van der Toorn 1985, 90 et n. 473 ; Böck 1996, 21).

Les éléments constitutifs des lettres-prières sumériennes sont une salutation accompagnée d'épithètes en apposition suivie souvent mais pas toujours d'une seconde adresse conclue par la formule *ù-ne-dè-daḥ* "(devant lui), dis ensuite/ajoute ceci !" Le message contient d'abord une description de l'état de l'orant, puis expose ses sentiments sous forme de supplication, protestation et demande d'aide (Hallo 1968, 76sq. ; Böck 1996, 5sq.). La conclusion de la prière contient parfois la promesse, en cas de guérison, de se mettre à la disposition de la divinité, de faire sa louange et de proclamer ses bienfaits ("Dank im Voraus")<sup>217</sup>. Cette promesse s'apparente à l'expression dédicatoire : *nam-ti-la-ni-še a mu-na-ru* "Il lui a dédié pour sa (propre) vie" attestée dans les inscriptions sur les objets votifs à l'époque présargonique et de Gudea. Le don de l'objet votif à la divinité doit permettre de garantir la vie de celui qui voue. Ainsi de même, le patient par sa lettre-prière contenant un "Dank im Voraus" peut-il aussi espérer recouvrer la santé et la vie (Böck 1996, 20sq.).

#### 1.1.1. *The "Sumerian Epistolary Miscellany"*

Les lettres littéraires publiées sous le nom de "Sumerian Epistolary Miscellany" (SEpM) par Kleinerman (2011) contiennent plusieurs collections de textes provenant des écoles de scribes de l'époque paléo-babylonienne. Une dizaine de lettres qui ne semblent pas faire partie d'une collection fixe sont appelées "Additional Nippur Letters" (ANL). Parmi cet ensemble de lettres, on distingue deux groupes de compositions sur la base de l'identité de l'expéditeur et du bénéficiaire. Les lettres 1-5 sont des lettres royales et 6-22 des lettres concernant Nippur (Kleinerman 2011, 27sq.). Les lettres SEpM 7, ANL 1 et ANL 7 (Kleinerman/Gadotti 2013) sont des prières qui font des emprunts à la phraséologie et aux métaphores des *diĝiršadaba* et des *eršaḫūga*.<sup>218</sup>

##### 1.1.1.1. *Lugal-šú à un roi*

La lettre-prière de Lugal-šú à un roi fait partie des "Sumerian Epistolary Miscellany" (SEpM) récemment éditées par Kleinerman (2011, 130sq. SEpM 7). Les quatorze tablettes qui contiennent cette lettre proviennent de Nippur et sont des exercices scolaires de l'Edubba ; un autre témoin a été trouvé à Ur aussi dans un contexte scolaire, et cinq sont d'origine inconnue. Plusieurs lignes de cette lettre rappellent les métaphores des *diĝiršadaba*.

<sup>217</sup> Kraus 1983, 209 ; Böck 1996, 20.

<sup>218</sup> Kleinerman 2011, 35-37 et 42 et Jaques 2013, 228-234.



Les lignes 5-6 rappellent celle du bœuf et du mouton avec des variantes, métaphore fréquente comme protestation contre le traitement du dieu en Dš no. 11 Sect. B 2-3 // 12-13<sup>219</sup> :

udu-gin<sub>7</sub> ka ú gu<sub>7</sub>-ĝu<sub>10</sub> mu-e-pàd naĝa dúb-ba i-ni-til  
 gu<sub>4</sub><sup>ĝi<sub>8</sub></sup>šudul<sub>4</sub>-a nu-ub-ĥa-za lá-gin<sub>7</sub> edin-na ba-ab-ĝen-ne-en  
 “Comme un mouton, (alors que) j’avais trouvé à manger, (ma) bouche a  
 été “achevée” par la potasse caustique. Comme un bœuf attaché à un  
 joug qu’il ne peut pas supporter, j’ai été envoyé dans le désert.”<sup>220</sup>

On trouve ligne 10, une métaphore similaire du bateau sans attache et à la dérive attesté dans plusieurs témoins des digiršadaba (cf. chap. IV 1.3.2) :

ĝi<sub>8</sub>š má kar gi-na-a li-bí-ib-tak<sub>4</sub>-a-gin<sub>7</sub> tum<sub>9</sub>-e ba-ab-dirig-ge-en  
 “Comme un bateau qu’on n’a pas retenu dans un port fixe, le vent m’a  
 fait dériver.”

Ces métaphores apparaissent au début de la lettre (lignes 5-10) et concernent l’ignorance de l’orant qui parle à la 1<sup>ère</sup> pers. D’autres, mentionnées aux lignes 15-22, évoquent plutôt la détérioration des relations sociales et familiales. Ce sont presque les mêmes que celles qu’on trouve au début des protestations (cf. chap. IV 1.2) :

gu<sub>5</sub>-li du<sub>10</sub>-sa zu-a kal-la-ĝu<sub>10</sub> lú dili gu<sub>7</sub>-ù-gin<sub>7</sub> igi tur mu-gíd-eš  
 “Mes amis, mes compagnons, mes connaissances, mes amis chers me  
 regardent avec mépris comme un qui aurait mangé seul.”<sup>221</sup>

La ligne 19 de cette lettre-prière est semblable au début de Dš no. 1:4 // Dš no. 2: 5 :

a-a-ĝu<sub>10</sub> ša úr-bi-ta ĝur-ĝur-ru-a ki-ta ba-an-ĝar-re-en  
 “Mon père qui m’a élevé sur son sein m’a rejeté.”

La ligne 23 enfin, rappelle également la formule finale des eršahuĝa (Maul 1988, 24sq.).

#### 1.1.1.2. Gudea à son dieu personnel

Le texte HS 1444 (TMH NF 3 no. 56) et le duplicat partiel UM 29-15-995 contiennent une lettre-prière de Gudea à son dieu personnel, qui n’est pas

<sup>219</sup> Comme le note Kleinerman/Gadotti 2013, 190, l’auteur de la lettre-prière se lamente en faisant des analogies avec des animaux malheureux. Cela ne donne pas d’information sur la nature de sa souffrance, mais indique qu’il est maltraité par des proches : les métaphores sur les relations sociales et familiales apparaissent le plus souvent après celles concernant les animaux malheureux dans les lettres-prières.

<sup>220</sup> Pour le commentaire de cette ligne, voir Jaques 2013, 231.

<sup>221</sup> Pour les termes associés à saĝ-ki gíd = *nekelmû* “jeter un regard mauvais, froncer les sourcils, regarder avec mépris”, voir Jaques 2006, 117sq.

nommé dans ce texte<sup>222</sup>. Cette lettre fait partie des “Additional Nippur Letters” (ANL) publiées par Kleinerman (2011, 183sq. ANL 1).

La thématique de cette lettre-prière se rapproche sur certains points de celle des *diġiršadaba* : L’allusion au mouton (lignes 3-4)<sup>223</sup> apparaît aussi dans le répertoire thématique des *diġiršadaba* (Dš no. 1:10-11 et passim). Le contexte des *diġiršadaba* est rituel : l’orant affirme qu’il a rempli ses obligations de donner son bétail à son dieu. Celui de la lettre-prière est métaphorique : L’orant se compare au mouton qui n’a pas de “pasteur fiable” (*gi(.n)*) – une allusion au dieu personnel – et qui est égaré. L’idée de l’égarément est aussi évoquée dans les *diġiršadaba* mais ce sont les images de l’eau du fleuve qui ne connaît pas sa destination et du bateau qui ne sait pas à quel port il va accoster qui sont employées. Le marchand (ligne 5-6) fait aussi partie du répertoire des métaphores des *diġiršadaba*<sup>224</sup>. Le dieu est un marchand qui tient un compte avec l’homme. La faute est comparable à une dette qui diminue le capital du dieu. Celui-ci attend un paiement et punit physiquement celui qui ne peut pas le rembourser<sup>225</sup>. Comme dans les *diġiršadaba*, le dieu personnel est ambivalent – à la fois père aimant et protecteur (un “pasteur fiable”), et père fouettard (un “marchand sans intelligence”).

Les lignes 8-9 sont typiques des formules finales des prières pénitentielles : *na-ám-tag-ga-a-ni imin a-rá imin na-ám-tag du<sub>8</sub>-a-ab* “Son péché est sept fois sept, défais son péché !” (TIM 9 n32:30, cf. Maul 1988, 76). Mais le contexte de cette lettre-prière fait plutôt penser à une affirmation d’innocence.<sup>226</sup>

<sup>222</sup> Le dieu personnel du roi Gudéa de Lagaš est Ningišzida (Vorländer 1975, 33sq. ; Böck 1996, 4 n. 6).

<sup>223</sup> HS 1444:3-4 : *udu-gin<sub>7</sub> sipa gi-na nu-tuku, na-gada gi-na nu-mu-un-túm-túm-mu* “Je suis comme un mouton qui n’a pas de berger fiable, (comme un mouton) qui n’est pas conduit par un pasteur fiable.”

<sup>224</sup> HS 1444:5-6 : *dam-gār saġ-dù-dù nu-zu bal-šè mu-e-ni-ak, anše-gin<sub>7</sub> kuš<sub>8</sub>usan ħul ġál-* (*Ras.*)-la ħul ġál-la bí-in-[zig] “Un marchand sans intelligence m’a mis en commerce. Comme un âne il me [conduit] d’un fouet méchant, méchant.” Pour *saġ-dù-dù* ligne 5, Kleinerman cite uniquement Sjöberg 1973, 128sq. Ce terme est le plus souvent composé avec *tuku* “avoir” par ex. dans les listes lexicales : *saġ-dù tuku* : *i-šu*, *saġ-dù nu-tuku* : *la i-ša-nu* Saġ B 34-35 (MSL SS 1, 29). La correspondance akkadienne *i-šu* de *saġ-dù tuku* peut être comprise soit comme une forme abrégée de <*rēša*> *išū* “avoir une tête” traduction littérale du sumérien, soit comme une construction positive complémentaire à *lā išanū* “qui n’a pas de poids, qui est sans importance” à la ligne 35 de la même liste. Ce terme apparaît aussi en contexte par ex. BWL 242:23 : *lū saġ-dù-dù nu-tuku-a* : *lā rāš tašīmti* “dépourvu d’intelligence” (aussi Civil 1976, 78 n. 22). Pour *bal-šè ak* : *makāru* “faire du commerce, échanger, exporter” voir Civil, 1976, 78 et Attinger 2005, 219.

<sup>225</sup> Pour l’image du marchand dans les *diġiršadaba*, voir en particulier p. 141sq.

<sup>226</sup> Une phrase similaire est attestée dans l’inscription d’Eannatum 62 (Frayne 2008, 160 no. 11 Side 4 ii 7’ and iv 1’) mais *pād*, dans cette malédiction, doit être compris dans le sens de *karāsu* “casser en morceaux, morceler” et non de *watū* “trouver, découvrir etc.” (voir

### 1.1.1.3. *Nabi-Enlil à Īter-pīša*

La lettre-prière publiée récemment par Kleinerman/Gadotti (2013) est constituée de quatre duplicats scolaires de Nippur, d'une tablette d'Ur et d'une autre bien conservée de provenance inconnue de la collection Schøyen qui contient toute la lettre.

Cette lettre-prière n'a pas de passages explicitement parallèles au digiršadaba. Dans son corpus métaphorique, on trouve un passage mentionnant les animaux malheureux auxquels se compare l'orant (lignes 6-10). Les animaux mentionnés sont le chien, le bœuf, l'âne, l'oiseau et le poisson. Il n'est pas fait une mise en parallèle du mouton et du bœuf comme dans les digiršadaba, mais comme le montre Kleinerman, la ligne mentionnant l'oiseau dans les témoins de Nippur et d'Ur est dans MS 2287 analogue à une ligne d'un rituel royal où il est fait mention du mouton<sup>227</sup> :

MS 2287:6-10 (Kleinerman 2013, 197) :

ur-gi<sub>7</sub> gu nu-ba-ġar-ra-gin<sub>7</sub> x x [...]

gu<sub>4</sub> hu-nu ġiš-e di<sub>4</sub>-di<sub>4</sub>-lá-gin<sub>7</sub> nam-[-...]/(-)ab-dab<sub>5</sub>-dab<sub>5</sub>-an

anše <sup>ġiš</sup>gibil-lá dim<sub>4</sub>-ma-gin<sub>7</sub> ha-ab-kéš-da (glose: gi-bi-lá : *e-še-hu-um*)<sup>228</sup>

udu ú ne-ġa nu-gu<sub>7</sub>-ù-a-gin<sub>7</sub> sízkur / la-ba-an-x.x.x (illisible)

ku<sub>6</sub> a-bar-ra gub-ba-gin<sub>7</sub> zi-ġu<sub>10</sub> mi-ni-ib-x.x

“Comme un chien qui ne s'est pas soumis ...[...]; je saisis le ... comme un bœuf faible couvert d'un joug; je suis entravé comme un âne retenu par un bâton; je ne ...<sup>229</sup> le sacrifice comme un mouton qui ne mange pas d'herbe en paix<sup>230</sup>; ma vie est sortie de moi comme celle d'un poisson tressautant(?) au bord de l'eau.”

Un autre groupe de métaphores dans cette lettre concerne la dissolution des liens sociaux et familiaux (lignes 14-16). Le passage est malheureusement fragmentaire.

---

en particulier p. 154sq.): nam ur zag-bi pād-da est traduit par Frayne “since he incited a stranger to smash it completely” qui interprète nam zag-bi pād comme une variante de sug-zag gu<sub>7</sub> “détruire complètement, anéantir”.

<sup>227</sup> udu ú ne-ġa im-mi-in-gu<sub>7</sub>-a a ne-ġa im-mi-in-naġ-a “Comme un mouton, qui a mangé l'herbe en paix, qui a bu de l'eau en paix” CT 44, 27 (van Dijk 1967, 259-261, Kleinerman 2013, 201 ad 9).

<sup>228</sup> Graphie pour *ešše'u*, une sorte de bâton.

<sup>229</sup> On attend, comme dans le même passage des digiršadaba Dš no. 11 Sect. B 3 et 13, un verbe comme zu ( : *idū*) “connaître, savoir”; mais le passage est illisible sur la photo ZA 103 (2013) 198 et la transcription de Kleinerman/Gadotti (gu<sub>4</sub>-PIRIG.DU-uš) ne va pas dans ce sens.

<sup>230</sup> Ce passage est la combinaison de deux images des digiršadaba : celle de celui qui mange et boit par lui-même (passim) et celui du mouton participant au rite de délivrance (*pišertu*) qu'il ne connaît pas (Dš no. 11 Sect. B 3 et 13).

*1.1.2. AO 4318 // L 10934*

Le fragment AO 4318 (TCL 1, 9)<sup>231</sup> du Louvre provient de la région de Lagaš et contient 13 lignes, mais le début et la fin du texte manquent. Ce texte est complété par un autre fragment également de Lagaš trouvé par Kraus au Musée d'Istanbul : L 10934 (AbB 5, 140)<sup>232</sup>. Les deux fragments ne forment pas un joint mais semblent écrit par le même scribe (Kraus 1971, 29).

A = L 10934 (AbB 5, 140)

B = AO 4318 (TCL 1, 9)

*Transcription*

## Face

- A 1        *a-na* <sup>d</sup>Nin-si<sub>4</sub>-an-na  
 A 2        *qí-bí-ma*  
 A 3        [*u*]*m-ma* ur-<sup>d</sup>Nanše-*ma*  
 A 4        *mi-nam e-pu-u[š]-k[à]-ma*  
 A 5        [*x*] x x [...]

(Lacune)

## Face

- B 1'        *i-na qá-ti [d]u-li-im*  
 B 2'        *ri-ši ú-la a-na-ši*  
 B 3'        *a-na ut-tim-ši-ma*  
 B 4'        *a-kà-la-am*  
 B 5'        *ú-la e-še-bi*

## Bord

- B 6'        *šú-ba-ti tá-ba-*  
 B 7'        *am ú-la i-šu*

<sup>231</sup> Le fragment AO 4318 a été édité par A. Ungnad, *Babylonische Briefe aus der Zeit der Hammurapi Dynastie*. VAB 6. Leipzig 1914, no. 89, traduit par Falkenstein / von Soden 1953 no. 16 et van Dijk 1953, 121sq. Une nouvelle édition avec le fragment d'Istanbul e été donnée par Kraus 1971, 27-36.

<sup>232</sup> Différentes dates ont été proposées pour le fragment AO 4318. D'après Kraus 1971, 27sq., la date des deux fragments (AO 4318 et L 10934) serait le tout début de l'époque paléo-babylonienne.

## Revers

- B 8'        *ša-am-na-am e-še-em-*  
 B 9'        *ti ú-la ú-la-ba-ak*  
 B 10'       *du-lu-um ki-ma ḥé-ri-ni-im*  
 B 11'       *i-te-ru-ub a-na li-bi-*  
 B 12'       *ia*  
 B 13'       *lu da-a[b]-b[a]-k[u]*

(Lacune)

- A 1'        *un-ne-[d]u [x x]*  
 A 2'        *a-na li-bi-kà*  
 A 3'        *a-sa-kam ša e-še-em-*  
 A 4'        *ṛtī [x x] x-ia i[p]-li-kam*  
 A 5'        [            G]I

## Traduction

- A 1-3.       Dis à Ninsianna : ainsi parle Ur-Nanše :  
 A 4        Que t'ai-je fait ? [...].

(Lacune)

- B 1'-2'       Dans la main du labeur, je ne peux relever ma tête.  
 B 3'-5'       Vers son ... je n'ai pas assez de pain.  
 B 6'-7'       Je n'ai pas un bon vêtement.  
 B 8'-9'       Je ne peux pas adoucir mes articulations avec de l'huile.  
 B 10'-12'    Le labeur comme une épine est entré dans mon cœur.  
 B 13'        Je veux parler ! [...].

(Lacune)

- A 1'        [...] lettre,  
 A 2'        vers ton cœur.  
 A 3'-4'       La maladie-*asakkum* qui a brisé les os de mon [corps(?)]

## Commentaire :

B 3' *ana ut-tim-ši-ma* a été différemment interprété : Thureau-Dangin<sup>233</sup> et Ungnad<sup>234</sup> lisent *ana matim<sup>tim</sup>-ma* “jamais” considérant le *-ši* comme une rature. La

<sup>233</sup> G.Cros/L.Heuzey/F.Thureau-Dangin, Nouvelles Fouilles de Tello. Paris 1914, p. 186 et n. 3.

correspondance UD : *matima* n'est pas attestée mais serait une abréviation du logogramme UD.NA.ME (CAD M/1, 408). La tablette a été collationnée par van Dijk (1953, 121 n. 54). Il ne transcrit pas cette ligne mais d'après lui, UD.DIM.ŠI serait un seul signe. Le premier signe ressemble plutôt à ITU qu'à UD. CAD A/1, 241 9' rectifie la forme et lit *ana ūm šīmātim* (Texte : *tim-ši-ma*) "toute ma vie". Mais comme le note Kraus (1971, 31), la forme paléo-babylonienne de *ūm* devrait être écrite *u<sub>4</sub>-um*. Kraus (1971, 30) transcrit par défaut la ligne sans la traduire.

B9'. Le verbe *labāku*, *lubbuku* contient la double notion d'"humidité" et de "mollesse" d'après Held (1961, 18 ad II 21).

B13'. Le verbe restitué serait *dabābum* "parler" dans une construction précativale avec statif 1<sup>ère</sup> sing.: *lū dabbāku* "Je veux entrer en dialogue !" ou avec un sens optatif : "Si seulement je pouvais entrer en dialogue !"

Cette lettre-prière contient la thématique typique du "discours du juste souffrant" (van Dijk 1953, 121 n. 53). Tout d'abord l'adresse directe sans introduction de l'orant<sup>235</sup> à son dieu (ligne A4) : "Que t'ai-je fait ?" rappelle l'interpellation des *diġiršadaba*. Dans les lignes suivantes disparues (environ 5 lignes) est probablement évoquée la situation de l'orant. <sup>d</sup>Nin-si<sub>4</sub>-an-na est une divinité assimilée à Inanna en tant que planète Vénus (<sup>d</sup>Nin-si<sub>4</sub>-an-na : <sup>d</sup>*Ištar kakkabi* dans AN=Anum IV 172 (Litke 1998, 160). Elle en a le double aspect féminin (au lever) et masculin (au coucher) (Reiner 1995, 68 et 6 n. 14). Dans cette lettre-prière, l'orant s'adresse à son aspect masculin (cf. suffixes -ka aux lignes A4 et rev. A2'), donc au coucher de Vénus. Un culte de Ninsiana masculin est attesté à Sippir-Amnānum, Ur et Ġirsu (Cavigneaux/Krebernik 1998-2001, 487).

Le message du fragment AO 4318 et de la fin de L 10934 sont dans le style des lamentations. La supplication commence par énumérer le pain, le vêtement et l'huile d'onction – les trois éléments indispensables à la vie rituelle des Mésopotamiens. L'absence de ces éléments entraîne la souffrance de l'orant. La mention des articulations (*eṣemtu*) en B8'-9' apparaît aussi dans *Ludlul* II 93 dans la description de la maigreur du Juste souffrant qui manque de nourriture (*Ludlul* II 91) : "Mes articulations sont en relief, elles sont (seulement) couvertes de peau." Les os ou les articulations sont mentionnées aussi à la fin de la lettre aux lignes rev. A3'-4'. Le terme *dullum* est également employé pour décrire le labeur, la peine liée au travail des dieux au début d'Atra-ḫasīs I i 2 et passim. Le labeur (*dullum*) est ici comparé à une épine<sup>236</sup> qui est entrée (*erēbu*) dans le cœur du patient.

La seconde lacune au revers est à peu près de même longueur que la première. Elle contenait probablement la demande d'aide de l'orant.

<sup>234</sup> A. Ungnad, *Babylonische Briefe aus der Zeit der Hammurapi Dynastie*. VAB 6. Leipzig 1914, p. 80 et n. 89 b).

<sup>235</sup> Le nom d'Ur-Nanše de l'expéditeur rappelle le nom du roi présargonique de Lagaš. Mais il s'agit d'un nom assez commun à l'époque d'Ur III dans le sud de la Mésopotamie (Kraus 1971, 35).

<sup>236</sup> *herinum* pourrait être un emprunt du sumérien(?) <sup>u</sup>hi-rí-in : *lardu* une saponaire probablement épineuse (Ai VI i 42 ; CAD L 103 ; AHw 341a ; Kraus 1971, 32).

Cette lettre-prière n'est pas écrite dans un style poétique. Elle emploie un vocabulaire familier<sup>237</sup> et plusieurs termes sont scindés sur deux lignes ce qui est inhabituel dans une prière littéraire (Kraus 1971, 35).

### 1.1.3. YBC 4578

Dans le corpus des lettres-prières en akkadien, YBC 4578 (YOS 2, 141) est une lettre akkadienne d'Apil-Adad au *il abi* "dieu du père" qui se rapproche des deux fragments de lettre-prière édités par Kraus (1971, 27-36).

#### Transcription

- 1        *a-na il a-bi-ia*
- 2        *qí-bi-ma*
- 3        *um-ma a-pil-<sup>d</sup>Adad wa-ra-ad-ka-ma*
- 4        *am-mi-ni tu-uš-ta-ḥi-a-am*
- 5        *ša ki-ma ia-ti*
- 6        *a-na ka-ši-im*
- 7        *ma-an-nu-um li-id-di-in*
- 8        *a-na <sup>d</sup>Marduk ra-ḥ[i-m]i-ka*
- 9        *šu-up-ra-a[m-ma]*
- 10       *i-ḥi-il<sup>?</sup>-ti-[ia]*
- 11       *li<sup>?</sup>-ip<sup>?</sup>-[ú-ur]*
- 12       *pa-ni-ka lu<sub>4</sub>-mur*
- 13       *še-pí-ka lu-uš-ši-iq*
- 14       *ù qí-in-ni*
- 15       *še-ḥe-ra-bi a-mu-ur*
- 16       *aš-šu-mi-šu-nu*
- 17       *re-ma-an-ni*
- 18       *na-aḥ-ra-ar-ka*
- 19       *li-ik-šu-da-/an-ni*

#### Traduction

- 1-2      Dis au dieu de mon père :
- 3        Ainsi parle Apil-Adad, ton serviteur :

<sup>237</sup> Le terme *ḥé-ri-ni-im* est certes un *hapax legomonon* mais n'implique pas nécessairement un langage poétique. Il peut s'agir au contraire d'une façon ordinaire de décrire la plante épineuse.

- 4 Pourquoi es-tu inactif ?  
 5-7 Qui t'a donné autant que moi ?  
 8-9 A Marduk ton bien-aimé, envoie ceci :  
 10-11 Défais ma faute !  
 12-13 Alors je verrai ton visage (et) j'embrasserai tes pieds.  
 14-15 Ma famille – petit et grand – regarde !  
 16-17 Pour eux, aie pitié de moi !  
 18-19 Que ton aide m'arrive !

Dans cette lettre-prière, un orant s'adresse dans une langue familière à son dieu personnel pour qu'il intercède en sa faveur auprès de Marduk. L'adresse au dieu personnel est directe comme dans les *diġiršadaba* et dans le fragment de lettre L 10934. Cependant dans ce cas, l'invocation sous forme de question ne concerne pas l'orant lui-même ("Que t'ai-je fait ?") mais le dieu ("Pourquoi es-tu inactif ?"). Le verbe défectif *šuta'ûm* "être oisif, inactif" de la racine \*w'ī n'est attesté qu'à l'époque paléobabylonienne (GAG § 106 z). Il est fréquent dans les lettres où le destinataire demande à son interlocuteur de ne pas traiter son affaire avec légèreté (*ana ša ašpurakku lā tuštā* "Ne traite pas avec légèreté ce que je t'ai écrit !"). L'"inactivité" (voire l'"indifférence" d'après CAD Š/3, 400) du dieu est incompréhensible, en particulier si l'orant estime avoir toujours rempli ses devoirs rituels. La demande faite à Marduk par l'intermédiaire du dieu personnel est de défaire (*paṭāru*) une dette (*e'iltum*)<sup>238</sup>. Cette demande est immédiatement suivie d'une promesse et d'une demande d'aide (*ne/a'rārum, nē/ārāru*) concernant la famille de l'orant et lui-même. L'ordre des séquences de la fin de la lettre est renversé et l'emploi des suffixes possessifs désordonné : 3<sup>ème</sup> pl. (ligne 16), 1<sup>ère</sup> sg. (ligne 17), 2<sup>ème</sup> sg. masc. (ligne 18) et 1<sup>ère</sup> sg. (ligne 19).

Le culte des dieux familiaux et des ancêtres est bien attesté à Nuzi, Emar et Qatna (van der Toorn 1995, 35sq. et 38). En Mésopotamie, le *il abī* (le "dieu des pères") est mentionné sur les inscriptions des sceaux d'une même famille (Charpin 1990, 59-78). Il est identique au dieu personnel d'après Stol (1980, 187-188). Pour Groneberg (1986, 93-108), il faut au contraire distinguer les dieux familiaux du dieu personnel attaché uniquement à un individu. On aurait recouru au *il abī* lorsque la relation avec le dieu personnel est détruite et qu'on a besoin d'un intercesseur familial auprès d'une grande divinité ou du dieu personnel (Charpin 1990, 72sq.).

<sup>238</sup> *e'iltum* est un pirist de *e'ēlu* "lier, attacher" (littéralement et métaphoriquement) qu'on trouve avec le sens de "dette, obligation financière" dans les textes juridiques et peut-être avec le sens de "faute liée à une obligation non remplie" avec *paṭāru* dans les textes religieux (CAD E 51sq.), cf. Janssen 1989.



### 1.2. Les prières pénitentielles au dieu personnel

Dans le catalogue des eršaḫūga K 3141 // K 3482 (Maul 1988, 60sq.) 7'-20' sont énumérés 14 prières au dieu personnel. Parmi ces prières, seules quatre sont connues (cf. p. 116sq.). Le début et la fin des fragments K 4877 (Maul 1988, 233 Ešh n45) et Sm 1501 (Maul 1988, 235 Ešh n46) sont cassés et on ne peut donc pas savoir à quel incipit du catalogue ces eršaḫūga correspondent. Mais les mentions de diġir et de <sup>d</sup>inanna indiquent avec certitude qu'il s'agit de prières au dieu personnel (Maul 1988, 213).

Les "eršaḫūga au dieu d'un homme" (diġir-lú-lu<sup>lu</sup>-kám) se distinguent des prières aux dieux nommés par leur introduction. Dans l'introduction des prières à un dieu, on nomme la divinité et on énumère ses épithètes, alors que dans celle des prières au dieu personnel, l'orant appelle le dieu de façon anonyme. L'anonymat permet de citer n'importe quelle divinité ou couple de divinités à la place de la désignation commune diġir (*ilu*) et <sup>d</sup>inanna (<sup>d</sup>*ištar*). D'autres prières, apparentées aux eršaḫūga et aux diġiršadaba, s'adressent au dieu personnel.

#### 1.2.1. UET 6/3 no. 624

UET 6/3, no. 624 est un petit fragment contenant une prière fragmentaire en sumérien au dieu personnel. Il ne semble pas faire un joint avec les duplicats sumériens connus des diġiršadaba. La dernière ligne du revers est néanmoins similaire à la première ligne des diġiršadaba : ġá-e diġir-ġu<sub>10</sub> a-na [i-na-ak].

#### Transcription

##### Face

- 1'      ṛa<sup>2</sup> HAR [  
2'      KA kala-g[a  
3'      KA sa<sub>6</sub>-g[a  
4'      dumu-ġu<sub>10</sub> i-ga-x [    ] / ninda gu<sub>7</sub> nu-m[u-    ]

##### Revers

- 5'      ù géme-tur-ġu<sub>10</sub> a-[na i-na-ak]  
6'      gal<sub>5</sub>-lá lú-ḫulu-gin<sub>7</sub> [    ]  
7'      ġá-e diġir-ġu<sub>10</sub> a-na [i-na-ak]

##### Tranche

- 8'      [    ] x nu DI<sup>2</sup>-a-am / tu-da-a

*Traduction*

## Face

- 1' L'eau de la rigole(?) [...]  
 2' La parole(?) de valeur [...]  
 3' La bonne parole(?) [...]  
 4' Mon enfant [...] / Le pain qui est mangé, je n'ai pas [...]

## Revers

- 5' Qu'ai-je [donc fait] à ma petite servante ?  
 6' Comme un méchant démon gal-la [...]  
 7' Qu'ai-je [fait] à mon dieu ?

## Tranche

- 8' Qui ne pas [...], / qui a enfanté.

## Commentaire :

1'. Le sens de a HAR est incertain : [a HAR-ra] : [me]-e *ha-ar-ri* "eau de la rigole" Proto-Kagal Bil. Section C i' (MSL 131, 85) ; le sumérien est complété par Proto-Kagal 373 (MSL 13, 77). Aussi possible : a *hur-[sağ]* "l'eau de la montagne"(?). Il existe un (a)-*hur-rum* : *aḥurrû* "goujat, brute, rustre" SP Coll. 18.4 et 18.5 et Proto-Kagal text Q rev. 448 (MSL 13, 85) qui conviendrait assez bien dans le contexte.

L'état du fragment rend difficile une estimation de ce qui manque du début de la prière et de la longueur des lignes. Si les restitutions du rev. 5' et 7' sont correctes, il ne manque qu'un verbe. Les lignes 2-3 de la face sont parallèles ; deux adjectifs qualifient positivement soit la bouche, soit plus probablement les paroles. Ces qualificatifs de la parole sont fréquemment attestés en relation au dieu et à la divination, ou au roi. Le thème de l'enfant à la ligne 4' apparaît aussi dans une litanie à la fin des *diğiršadaba* sumérien (Dš no. 1:44 et 46 // Dš no. 2:56) alors que celui de la nourriture et de la boisson est mentionné au début de tous les textes de ces prières (ainsi qu'en K 2811 (IVR<sup>2</sup> 10) 28-31 et K 3153 (BA 5/V 639-640 nVIII ; OECT 6 pl. XXI)+K 16743 rev. 5-8).

Le revers mentionne tout d'abord la "petite servante" qui est peut-être une image hypocoristique pour désigner la déesse personnelle de l'orant au même titre que Nintu (Dš no. 2:4) ou la Lamma (Dš no. 1:5 // Dš no. 2:6) dans les *diğiršadaba*. La servante est du reste mentionnée dans une comparaison parallèlement avec l'image du serviteur et de l'enfant à la fin des textes Dš no. 1:42-46 // Dš no. 2:54-56.

### 1.2.2. BM 29632

BM 29632 contient une prière en emesal peut-être adressée au dieu personnel de l'époque paléo-babylonienne éditée par Michalowski (1987, 37-48)<sup>239</sup>. Comme Dš no. 1 et Dš no. 2, il porte la signature ér-ša-ḥuḡ-ḡe<sub>26</sub> (Maul 1988, 10 et n. 25) mais il n'a pas la même phraséologie, ni la même structure que les digiršadaba. Le texte qui provient peut-être de Sippir est parallèle aux lignes du revers de BM 78250 (CT 44, 24 ; cf. Maul 1988, 10-14).

#### Transcription

Face détruite

Revers

- 23' é-saḡ ki-tuš-ba mi-ni-ib- ʿdar<sup>7</sup>-d[ar]  
 24' irimma<sup>ma</sup> kaskal-la-šè mu-un-ma[r]  
 25' d[iḡi]r-ḡu<sub>10</sub> èn-tukum-šè ḥé-em-mi-gur-ru  
 26' [ša íb]-ba-zu ki-bi-šè ḥé-me-gi<sub>4</sub>-g[i<sub>4</sub>]  
 27' [ša] me-ri-a-zu ki-bi-šè ḥé-me-gi<sub>4</sub>-g[i<sub>4</sub>]  
 28' ʿšu<sup>7</sup> íl-la-ḡu<sub>10</sub> máš-ḡu<sub>10</sub> dè-a ga-ba-e-da-an-ku<sub>4</sub>-ku<sub>4</sub>  
 29' a i-bí-ḡá kadra-ḡu<sub>10</sub> dè-a šu tumu ba-e-ti  
 30' ér u<sub>4</sub>-da u<sub>4</sub> síškur dè-a gi<sub>6</sub> a-ra-zu dè-a  
 31' é-e a šà-ab ḥuḡ-ḡá dè-a bar ḥuḡ-ḡá dè-a  
 32' la-bar-e kadra-ḡu<sub>10</sub> ḥé-gu<sub>7</sub>-e di-ḡu ḥé-ku<sub>5</sub>-dè  
 33' ʿsugal<sub>7</sub> di<sup>7</sup>-bi-da é gal-la ḥé-em-ma-da-an-ku<sub>4</sub>-ku<sub>4</sub>  
 34' ʿsugal<sub>7</sub> di<sup>7</sup>-da nu-kúš-ù-ri ḥé-em-ma-da-an-ku<sub>4</sub>-ku<sub>4</sub>  
 35' é ši ka-na-áḡ-ḡá mu-un-ma-al-la-ḡu<sub>10</sub> ḥé-em-me-da-[an-ku<sub>4</sub>-ku<sub>4</sub>]  
 36' ši kur-kur-ra mu-un-ma-al-la-ḡu<sub>10</sub> ḥé-em-me-da-[an-ku<sub>4</sub>-ku<sub>4</sub>]  
 37' a é-a ki mu-un-kin-na nam-tag ḡál-la-ni  
 38' nam-tag imin a-rá imin nam-tag-bi du<sub>8</sub>-a  
 39' lú-bi sun<sub>5</sub>-sun<sub>5</sub>-na kir<sub>4</sub>-šu-ḡál-la-ni-šè<sup>7</sup> i-bí zi ba[r]-[mu<sup>7</sup>-ši<sup>7</sup>-íb<sup>7</sup>]  
 40' šà-zu šà ama tu-da-gin<sub>7</sub> ki-bi ḥa-ma-gi<sub>4</sub>-gi<sub>4</sub>  
 41' ama tu-da a-a tu-da-gin<sub>7</sub> ki-bi ḥa-ma-gi<sub>4</sub>-gi<sub>4</sub>  
 42' ér-ša-ḥuḡ-ḡe<sub>26</sub> x [...]  
 43' diḡir  
 44' im-gíd-da<sup>d</sup> utu-na-ši-ir  
 45' iti šu-numun-a u<sub>4</sub> 25<sup>7</sup>-[kam]

<sup>239</sup> Le texte a été collationné par Maul (1988, 10 n. 25). Nous rééditons ci-dessous le texte avec quelques corrections.

*Traduction*

- 23' Il démantèle les greniers dans leurs fondements.  
 24' Il a vidé mon trésor (pour l'emporter) par la route.  
 25' Mon dieu, combien de temps ? Retourne-toi !  
 26' Que ton cœur irrité revienne en son lieu !  
 27' Que ton cœur en colère revienne en son lieu !  
 28' Que ma prière à main levée soit mon sacrifice ! Je veux le faire entrer avec toi !  
 29' Que l'eau de mes yeux soit mon cadeau ! Puisses-tu l'accepter !  
 30' Que la lamentation journalière soit l'offrande de jour ! Qu'elle soit la prière de nuit !  
 31' Dans la maison, que soit "C'est assez !" et le cœur apaisé ! Que l'humeur soit apaisée !  
 32' Que le confident consomme mon cadeau ! Qu'il juge mon cas !  
 33' Que le vizir entre dans le palais avec ce cas !  
 34' Que le vizir entre en méditant ce cas !  
 35' Qu'il entre en ma faveur dans ma maison placée pour la vie du pays !  
 36' Qu'il entre en ma faveur (dans ma maison) placée pour la vie de tous les pays étrangers !  
 37' Hélas ! Pour celui qui cherche un lieu dans la maison alors qu'il est pécheur,  
 38' Les péchés fussent-ils sept fois sept ; ses péchés, défais-les !  
 39' Les hommes qui supplient humblement, posent sur eux un regard favorable !  
 40' Ton cœur comme le cœur d'une mère génitrice — qu'il revienne en son lieu !  
 41' Comme une mère génitrice, comme un père géniteur — qu'il revienne en son lieu !
- 
- 42' Eršaḥunġe à [...]  
 43' Dieu  
 44' Tablette d'une colonne de *Šamaš-nāšir*<sup>240</sup>  
 45' Mois de Dûzu, 25<sup>ème</sup> jour.

<sup>240</sup> La désignation sumérienne pour une tablette d'une colonne, im-gíd-da "longue tablette", n'est attestée en contexte que dans ce texte (Löhnert 2009, 33sq.).

Le texte BM 29632 atteste que les eršaḥuḡa existaient comme composition en sumérien monolingue dès l'époque paléo-babylonienne. Il est aussi remarquable que les 19 lignes restantes du revers de ce texte soient parallèles aux eršaḥuḡa bilingues du 1<sup>er</sup> millénaire mais aussi à d'autres prières paléo-babyloniennes et plus tardives. Ceci confirme le haut degré de standardisation de la langue des eršaḥuḡa. Dès l'époque paléo-babylonienne, se manifestent déjà des tentatives de fixer le corpus des textes religieux, en particulier des prières individuelles.

Les deux premières lignes sont attestées dans d'autres textes liturgiques : Les textes VAT 610 (VAS 2 no. 64) et C 66 (PRAK II pl. 13) de l'époque paléo-babylonienne et les textes K 3026 (BL no. 146), VAT 284 (SBH p. 37 no. 18), MLC 1879 (BRM 4 no. 9) et K 5150 (BA 10 no. 26) du 1<sup>er</sup> millénaire et de l'époque séleucide.

VAT 610 (VAS 2 no. 64) ii 14'-15'<sup>241</sup>:

ii 14' é-saḡ ki-tuš-ba mi-ni-ib-dar-dar  
ii 15' eri-ma kaskal-a-še mu-un-ḡar

C 66 (PRAK II pl. 13) rev. 1-2<sup>242</sup>:

rev. 1 èš-saḡ ki-tuš-ba<sup>1</sup> mi<sup>1</sup>-in-[...]  
rev. 2 i-ri-ma kaskal-še mu-[...]

K 3026 (BL no. 146) 19'-20'<sup>243</sup>:

19' [é-saḡ ki-tuš-ba] i-ni-ib-dar-dar  
20' [irimma<sup>ma</sup> kaskal-a-še mu-un]-mar

VAT 284 (SBH p. 37 no. 18) rev. 9-11<sup>244</sup>:

8 é-saḡ ki-tuš-ba me-ni-ib-dar-[dar]  
9 eš-ri-ti-šú-nu ina šub-ti-šú-nu tu-pa<sup>?</sup>-x-[...]  
10 irimma<sup>ma</sup> kaskal-a-še mu-un-ma-al-la  
11 i-šit-ti ana ḡa-ra-an taš-kun

MLC 1879 (BRM 4 no. 9) 52-53<sup>245</sup>:

52 é-saḡ ki-tuš-š[è] mi-ni-ib-dar-dar : eš-rit-šú-nu ina šub-ti-šú-nu tu-par-ri-ir  
53 irimma<sup>ma</sup> kaskal-a-še ʾmu-un-ma<sup>ʾ</sup>-al : i-šit-tim ana ḡar-ra-nu taš-kun

K 5150 (BA 10 no. 26) rev. 15'-16'<sup>246</sup>:

15' [é-saḡ] ki-tuš-bi mi-ni-ib-dar-[dar]  
16' [eš-rit-su]-nu ina šub-ti-šú-nu tu-par-[ri-ir]

<sup>241</sup> Krecher 1966, 115 et 152sq.

<sup>242</sup> Krecher 1966, 115 et 152sq.

<sup>243</sup> Cohen 1988, 460:56-57 (Ušumgin Ni Sia).

<sup>244</sup> Cohen 1988, 443:56-57 (Gudnim (E)kura).

<sup>245</sup> Krecher 1966, 116 n. 343 et 152sq.

<sup>246</sup> Cohen 1988, 443:56-57 (Gudnim (E)kura).

17' [erim-ma kaskal]-r̄a<sup>1</sup>-šè mu-un-ma-[al]  
 18' [i-šit-tim ana ḥa]r-ra-ni ta-áš-ku-[un]

Aux lignes 23-24, le verbe sumérien est à la 3<sup>ème</sup> pers. sg. Cette formule récurrente se présente donc comme une description de l'action du dieu. La version akkadienne diffère du sumérien en utilisant la 2<sup>ème</sup> pers. sg.<sup>247</sup> : “Tu démantèles leurs greniers<sup>248</sup> dans leurs fondements, tu as vidé le/mon trésor (pour l'emporter) sur les routes<sup>249</sup>.” Ces deux lignes font partie de la collection des formules employées de façon répétitive dans les eršahuğa et dans les balağ. Dans les balağ, ces lignes apparaissent après la lamentation sur la disparition du fils et de l'époux. Elles sont suivies d'une série de questions sans réponse où l'orant s'interroge sur la toute-puissance du dieu. L'orant décrit d'abord l'action du dieu dans une lamentation puis considère sous forme de questions l'inaccessibilité et l'incompréhensibilité du dieu. Sur le plan de la langue, ces différents modes d'expression soulignent la distance éprouvée par l'orant entre lui et son dieu.

A la ligne 25', la question est construite avec en-tukum-šè “combien de temps”. Celle-ci apparaît fréquemment dans les lamentations sur les cités, par ex. dans la litanie de la Lamentation sur Ur 359-360 :

Lamentation sur Ur 359-360:

en-du-zu ér-ra ba-e-da-an-ku<sub>4</sub> en-tukum-šè SAR

tigi-zu a-nir-ra ba-e-da-an-ku<sub>4</sub> en-tukum-šè SAR

“Ton chant s'est transformé en pleurs de lamentation sur toi, combien de temps cela durera-t-il ? Ton tigi s'est transformé en plainte de désolation sur toi, combien de temps cela durera-t-il ?”

Les lignes 26'-27' appartiennent à la litanie typique des eršahuğa (Maul 1988, 10 et n. 26). Celle-ci n'apparaît en revanche pas dans les diğiršadaba qui, d'une façon générale, ne mentionnent pas directement la colère du dieu dans la prière.

Les lignes 28'-31' de BM 29632 sont parallèles aux lignes rev. iv/iii 14'-17' de BM 78250 (CT 44, 24, cf. Maul 1988, 13). BM 78250 est un texte bilingue qui contient des éléments caractéristiques des eršahuğa, mais la formule finale typique manque. Cette prière n'a donc sans doute pas été considérée comme un eršahuğa (Maul 1988, 10).

<sup>247</sup> Dans le sumérien de l'époque paléo-babylonienne, on remplace souvent l'ergatif {e(r)} par {n} cf. Attinger 1993, 208 § 135b) Remarques. Les lignes 23'-24' doivent donc peut-être être analysées comme des 2<sup>ème</sup> pers. sg. “fautives”, cf. Michalowski 1987, 44.

<sup>248</sup> Pour mieux comprendre l'utilisation du balağ comme prière personnelle, il est préférable de comprendre é-sağ comme *qarītu* “grenier” malgré les traductions akkadiennes. Les traductions akkadiennes font un parallèle entre *ešrētu* (èš-sağ) “chapelle” et *išittu* “trésor” aux sonorités semblables.

<sup>249</sup> kaskal-a-šè apparaît seulement dans les textes lyriques en emesal. Krecher 1966, 114 n. 332 explique la finale -a comme un allongement dialectal sans signification grammaticale.

*Transcription*

BM 78250 (CT 44, 24) iii/iv 14'-18':

iv 14' [š]u il-la-ni máš-bi dè-a dè-<caret><sup>250</sup>

iii 14' [ni-iš qá]-ti-šu lu er-bu-[um-ma l]i-pa-aš-še-e[h]

---

iv 15' [a-i]-bí-ni kadra-bi dè-a dè-<caret>

iii 15' ʾdi<sup>1</sup>-im<sup>1</sup>-ta-šu lu er-bu-um-ma li-<caret>

---

iv 16' [u<sub>4</sub> A.IG]I-ra síškur dè-a gi<sub>6</sub> a-ra-zu dè-a

iii 16' i-na táq-ri-ib-tim u<sub>4</sub>-mi lu te-mi-qù i-na mu-ši lu te<sup>2</sup>-[mi-qù]

---

iv 17' [...] (x) x-e dè-a bar<sup>1</sup> sed<sup>1</sup> dè-a

iii 17' i<sup>2</sup>-na<sup>2</sup> bi-ti-ki ša li-ib-bi nu-úh-ḥi u ša ka-b[at<sup>1</sup>-ti ...]

---

*Traduction*

- 14' Que sa prière à main levée soit son sacrifice ! <Qu'il te dise cela !>  
(akk. Que sa prière à main levée soit son sacrifice et qu'il apaise !)
- 15' Que l'eau de ses yeux soit son cadeau ! <Qu'il te dise cela !>  
(akk. Que ses larmes soit son sacrifice et <qu'il apaise !>)
- 16' [Que de jour les larmes] soient (mon) offrande ! Que de nuit elles  
soient (ma) prière !  
(akk. Que le rituel d'intercession du jour soit (ma) prière fervente !  
Que dans la nuit il soit (ma) [prière !])
- 17' Que dans ta maison soit ce qui apaise le cœur ! [Ce qui calme]  
l'humeur !

Le terme la-bar à la ligne 32' (l'emesal de lagal/lagar) qui correspond à l'akk. *lagarru/lagallu* désigne un officiant mais aussi un vizir (sugal<sub>7</sub>)<sup>251</sup>. Le lagar est attesté dans les listes lexicales dès l'époque archaïque par ex. ED Lu A 100 (MSL 12, 11) : LAGAR:ÁB:UDU "lagar:vache:mouton". La ligne de BM 29632 donne une double information sur le lagar: c'est lui qui consomme l'offrande et qui intercède en faveur de l'orant auprès du dieu. C'est pour ça qu'il reçoit aussi son petit cadeau. Les lignes 33'-34' citent ensuite le sugal<sub>7</sub> qui joue aussi le rôle d'intercesseur dans ce passage. Ce parallélisme plaide en faveur d'un rapprochement entre les fonctions du lagar et du sugal<sub>7</sub> attestés ailleurs (Sjöberg 1982, 73 rev. 8-14; Cavigneaux/Wiggermann 2014) mais surtout en faveur de la distinction des deux

<sup>250</sup> Le verbe répété et sous-entendu en fin de ligne dans cette litanie est dè-ra-ab-bé "Qu'il te dise cela !" (BM 78250 (CT 44, 24) rev. iv 11').

<sup>251</sup> Sallaberger/Hubert Vuillet 2003-2005, 628 et Cavigneaux/Wiggermann 2014, 25-35.

titres (Wiggermann 1988; Michalowski 1990; Cavigneaux/Wiggermann 2014). Le rituel obéit au même ordre chronologique que dans les rituels namburbi (Maul 1994, 60): la divinité (ou l'officiant) consomme d'abord l'offrande avant de réviser le procès de l'homme.

Les lignes 35-36 sont parallèles à YBC 4659 (Kutscher 1975 pl. 1-2) rev. 57-58<sup>252</sup> et VAT 370+ (SBH p. 56 no. 29) rev. 1-3<sup>253</sup> deux témoins du balaĝ Aabba ĥuluĥa d'Enlil<sup>254</sup> :

YBC 4659 rev. 57	é ši ka-na-áĝ-ĝá mu-ma-al-la-ri te mu-un-zi-zi
VAT 370+ rev. 1	é ši ka-na-áĝ-ĝá mu-ma-al-la
VAT 370+ rev. 2	É šá ana na-piš-tu <sub>4</sub> ma-a-ti iš-šak-[kan]
YBC 4659 rev. 58	ši kur-kur-ra mu-ma-al-la-ri te mu-un-zi-zi
VAT 370+ rev. 3	ši kur-kur-ra mu-[ma-al-la]

“La maison placée pour la vie du pays, quand se lèvera-t-il ?  
Placée pour la vie de tous les pays étrangers, quand se lèvera-t-il ?”

La maison à laquelle il est fait allusion dans les lignes de YBC 4659 et VAT 370+ est l'Ekur (Kutscher 1975, 108). L'Ekur est qualifié dans l'Hymne à Enlil A 69 de “vie du pays et de vie de tous les pays étrangers”.

La ligne 38<sup>7</sup> est une formule finale attestée souvent dans les diĝiršadaba et dans les eršaĥuġa des époques paléo-babylonienne et du 1<sup>er</sup> millénaire. On la trouve dans une orthographe syllabique dans le diĝiršadaba Dš no. 4:28 :

Dš no. 4:28 :  
nam-da lú-lú ù-me-en a-ra ù-me-en  
“Le péché des hommes est sept fois sept”.

En K 2811:45 (IVR<sup>2</sup> n10, cf. Maul 1988, 241), cette formule est attestée dans l'orthographe emesal conventionnelle :

K 2811:45 (IVR<sup>2</sup> n10) :  
dìm-me-er-mu na-àm-tag-ga imin a-rá imin na-àm-tag-ga-mu du<sub>8</sub>-a-ab  
“Mon dieu, (mon) péché est sept fois sept ! Mon péché, défais !”.

Les lignes 40-41 contiennent la formule finale standard des eršaĥuġa (Michalowski 1987, 45 ; Maul 1988, 24sq.).

Il n'est pas sûr que cette prière soit dédiée au dieu personnel. C'est un cas liminal car le dieu ici a une maison. Comme le note Michalowski (1987, 45), on distingue peut-être le début d'un signe après la rubrique ér-ša-ĥuġ-ĝe<sub>26</sub> au bord de la cassure. Le signe DIĜIR est peut-être une rature comme les signes effacés en-dessous. Ceux-ci étaient soit le nom du dieu, soit un qualificatif de DIĜIR.

<sup>252</sup> Cohen 1988, 378.

<sup>253</sup> Cohen 1988, 391.

<sup>254</sup> Même chose dans Ašergita a+60-61 (Cohen 1988, 707). Elle est également attestée en traduction akkadienne (Lambert 1974, 304 ad 108 ; Maul 1988, 81 ad 27).



## 1.2.3. VAT 1421

VAT 1421 (VAS 10, 179) est une courte prière pénitentielle bilingue d'époque paléo-babylonienne provenant peut-être de Sippir (Michalowski 1987, 43)<sup>255</sup>. Mayer (1976, 32 n. 63) le mentionne comme un précurseur possible des eršahuğa, mais l'extrait est trop court pour permettre une identification définitive.

## Transcription

1	ḡiš <sup>7</sup> -nu mi-mu-na-mu a-ši-ir-ra ḡsi <sup>2</sup> -a <sup>7</sup> en-še im-ra-am-ḡx-mu <sup>7</sup> i-[na ma]-ia-al mu-ši-ti-ia ša ta-ni-ḡa-<tim> [ma-l]u-ú ad ma-ti ka- le-ku
2	ḡx DIGIR-ra <sup>7</sup> [ ] x mu-si AMA-mu {mu(Ras.)} [ama-mu mu-s]i-si a-na ša DIGIR [ ] i]-ḡša-at <sup>7</sup> -a-ta-aḡ-[ ]-a <sup>2</sup> -[ ]-ni
3	ù-šu-ra gi-m[u arḡuš-mu mu-s]i ama-mu m[u-si-si] ši-a-tu i-ši-ta-pu-ri i-ḡta <sup>7</sup> -aḡ-da-ra-ni-ni AMA i-ta-aḡ-da-ra-ni
4	ma-la-ra gi-mu arḡuš-mu mu-si ama-mu mu-si-si ru-a-tu i-ši-ta-pu-ri i-ta-aḡ-da-ra-ni-ni AMA i-ta-aḡ-da-ra-ni
5	[ni]n <sub>9</sub> -mu ses-mu šu im-mi-si-s[i] [a]-ḡḡa <sup>2</sup> -ta-ia(Ras.) i-ša-ad-d[a-ad <sup>2</sup> ] [ri-i]t-ta-ša
6	[g]ú-mu ub im-mi-si-s[i] ki-ša-di i-ši-ši i-ta-[na]-šu-šu
7	nam-tar-mu ù-ra bi-si ama-mu mu-si-si ši-ma-ti-ia a-lu i-ta-aḡ-da-ra AMA i-ta-aḡ-da-ra-ni
8	e-mu kur-kur-ra bi-si ama-mu mu-si-si pí-iš-ti ma-ta-tu i-ta-aḡ-da-ra AMA <i>-ta-aḡ-da-ra-ni

## Traduction

- 1 Dans mon gîte nocturne qui est plein(?) de (larmes) de désolation, jusqu'à quand suis-je retenu ?
- 2 Vers celui dont le dieu [...], pleure(?), ... [...] ma mère [pleure].
- 3 (sum.) La voisine qui envoie (des messages) me concernant était [remplie de compassion envers moi], ma mère [pleure].

<sup>255</sup> Le signe aḡ des lignes 2, 3, 4, 7 et 8 n'a pas la forme caractéristique du signe du sud mésopotamien, mais plutôt de celui des textes de la région syrienne et noter aussi kalêku à la ligne 1, comme à Mari.

- (akk.) Les voisines s'inquiètent de moi en envoyant (des messages) répétés, ma mère s'inquiète de moi.
- 4 (sum.) La compagne qui envoie (des messages) me concernant était remplie de compassion envers moi, ma mère pleure.  
(akk.) Les compagnes s'inquiètent de moi en envoyant (des messages) répétés, ma mère s'inquiète de moi.
- 5 (sum.) Mes frères et sœurs tendent(?) (leur) main.  
(akk.) Ma [sœur(?)] retire sa main.
- 6 Ils font peser sans arrêt ma nuque sous le carcan.
- 7 (sum.) La ville pleure à cause de mon destin, ma mère pleure.  
(akk.) La ville s'inquiète à cause de mon destin, ma mère s'inquiète de moi.
- 8 (sum.) Tous les pays pleurent à cause de l'insulte qui m'est faite, ma mère pleure.  
(akk.) Tous les pays s'inquiètent de l'insulte qui m'est faite, ma mère s'inquiète de moi.

La première ligne est presque identique à K 78250 (CT 44, 24) rev. iv/iii 6', une prière apparentée aux eršahuğa (Maul 1988, 12 ; Civil 1969, 72) et à VAT 56+ (SBH p. 58 no. 30) 39-40 un eršahuğa à Dikud/Madānu (Maul 1988, 208) :

K 78250 rev. iv/iii 6' :

[ki-n]ú-gi<sub>6</sub>-ù-na-ka a-še-er mu-e-ne-lá  
*ma-ia-a-al mu-ši-ti-ia ta-ne-ḥa tu-ma-al-[...]*

VAT 56+ 39-40 :

[ki-n]ú-gi<sub>6</sub>-ù-na-ke<sub>4</sub> a-še-er sa<sub>5</sub>-ga  
*[ina m]a-a-a-al mu-ši ta-ni-ḥi ù-mel-la-an-ni*

La ligne de VAT 1421 (VAS 10, 179) 1 ajoute en-še im-ra-am-<sup>7</sup>x-mu<sup>7</sup> : *ad ma-ti ka-le-ku*. en-še est une graphie syllabique pour en-šè : *adi mati* “Combien de temps ?”. en-šè est une forme abrégée fréquemment attestée de l'interrogatif en-na-me-šè.

“Man and his God” sumérien 100:

en-na-me-š[è] èn-ḡu<sub>10</sub> nu-tar-re-en ki-ḡu<sub>10</sub> nu-kiḡ-kiḡ-en

“Combien de temps jusqu'à ce que tu t'inquiètes de moi ? Jusqu'à ce que tu cherches où je suis ?

Dans la version sumérienne, la fin de la ligne 2 contient le refrain *ama-mu mu-si-si* “ma mère pleure” répété aux lignes 3-4 et 7-8. Le verbe *si* est une graphie syllabique pour *ses-ses* “oindre, enduire” et dans ce cas, la forme abrégée de *er ses* “pleurer, verser des larmes” (Jaques 2006, 163). La version akkadienne n'est pas une traduction du sumérien:

AMA *i-ta-aḥ-da-ra-ni*, avec le verbe *adāru* “s’assombrir, être sombre” qui est une métaphore de l’inquiétude et de la tristesse (Jaques 2006, 177 et 571).

Les lignes 3 et 4 sont construites de façon similaire avec seulement le premier terme de chaque ligne qui change: 3) *ù-šu-ra : šī’itu* (pl. *šī’ātu*) “voisine ; seconde épouse”// 4) *ma-la : rūtu* (pl. *rū’ātu*) “compagne, amie” (Wilcke 1969, 86sq. n. 90). Les deux termes apparaissent souvent parallèlement (Wilcke 1969, 88), par exemple dans le balaḡ Immal gudedu, avec aussi le parallèle *nin* “sœur” // *ses* “frère” :

VAT 38+ (SBH p. 117 no. 66) 23-24//VAT 231+ (SBH p. 127 no. 82) 4-5:

[u<sub>4</sub>] *nin* nu-un-zu-a-ri u<sub>4</sub> *ses* nu-un-z[u-a-ri]

[u<sub>4</sub>] *uṣur* nu-un-zu-a-ri u<sub>4</sub> *ma-al* nu-un-zu-a-[ri]

*u<sub>4</sub>-mu šá šī-it-ta la i-du-ú u<sub>4</sub>-mu šá ru-tú* MIN

“Tempête qui ne connaît pas la sœur, tempête qui ne connaît pas le frère,  
Tempête qui ne connaît pas la voisine, tempête qui ne connaît pas  
l’amie.”

Le parallèle *nin* “sœur” // *ses* “frère” est attesté peut-être dans la version sumérienne à la ligne 5. La version akkadienne semble ne mentionner que *aḥātu* “sœur”. CAD Q p. 208 propose une lecture différente de cette ligne, mais celle-ci fait aussi difficulté :

[š]u-mu *gíd-mu šu im-mi-si-si*

[qá-a]t-ta-ia *i-ša-ad-d[a-di]* <sup>ʾ</sup>u<sup>ʾ</sup>-ta-ša

“My hands became weary(?) from pulling.”<sup>256</sup>”

Le verbe *im-mi-si-si* et *mu-si-si* respectivement aux lignes 5 et 6 ont un sens différent marqué par le changement de préfixation. A la l.5, *im-mi-si-si* est rendu par le verbe akkadien *šadādu* “tirer” et à la l.6 par la forme Gtn de *ašāšu*. *ašāšu* A décrit un symptôme “souffrir de spasmes, de tremblements, de contraction” et par extension signifie dans les lamentations “être continuellement en détresse” (Jaques 2006, 226 n. 479 et AHW p. 79 ad *ašāšu* III). Le terme sumérien correspondant le plus souvent à *ašāšu* A est *zi-ir*. Comme CAD A/2, 424sq., il faut cependant lire ici plutôt *ašāšu* B “attraper, englober, ceinturer” avec *šiššu* “carcan, menotte”<sup>257</sup>. La correspondance entre le sumérien *ub* et l’akkadien *šiššu* n’est pas attestée, *ub* étant le plus souvent traduit par *tubqu* “angle, coin”.

A la ligne 8, le signe e serait une graphie tronquée pour *in* : *piš/ltu* “injure, insulte, dérision, humiliation”.

<sup>256</sup> <sup>ʾ</sup>u<sup>ʾ</sup>-ta-ša serait une forme Dt prés. de *ešū* “être confus; troubler, bouleverser” dont le correspondant sumérien est *sūh* (Jaques 2006, 227sq.).

<sup>257</sup> *ašāšu* B est une variante de *kašāšu* à la forme Rtn “tenir en son pouvoir” en *Šurpu* V-VI 15-16.

## 1.2.4. VAT 8345

VAT 8345 (VAS 17, 35) est une tablette d'écolier contenant un court extrait de prière pénitentielle bilingue. Bien que ne faisant pas partie du corpus des diġiršadaba on y trouve une thématique très proche.

## Transcription

- |   |  |
|---|--|
| 1 | nam-tag nu-zu-a-ta diġir-da <sup>?</sup> še-ba-e-da níġ-sa <sub>6</sub> -ga-gin <sub>7</sub> níġ-ḥulu ba-an-túm-túm-mu-uš<br><i>i-na ár-ni-im ša la i-du-ú ki-ma ša a-na i-li-im i-gu-ú ki-ma da-am-qá-tim le-em-né-tum ir-te-né-di-a-ni-in-ni</i> |
| 2 | e-ne-šè diġir-bi-gin <sub>7</sub> su-gu <sub>7</sub> mu-un-de <sub>6</sub> ġá im-ma-an-ak-e<br><i>i-na-an-na ki-ma ša a-na i-li-šu ḥi-ṭi-ta-am ub-la-am a-na-ku et-te-en-pu-uš</i>   |

## Traduction

- |   |  |
|---|--|
| 1 | Par un péché qu'il ne connaît pas, comme quelqu'un qui aurait été négligent envers (son) dieu, au lieu de la bonne fortune, la mauvaise fortune me poursuit. |
| 2 | Maintenant je suis traité sans arrêt comme quelqu'un qui aurait apporté la famine (sum.) à son dieu / (akk.) péché contre son dieu.                          |

La thématique de la ligne 1 de VAT 8345 est similaire à celle des lignes Sect. B 16-17 de la version standard assyrienne des diġiršadaba : “[Je ne connais pas] la faute que j’ai faite, [je ne connais pas] le péché que j’ai commis” et du rituel *ilī ul īdi* “Mon dieu, je ne savais pas !”. Le verbe še-ba (*egû*) “être négligent (envers le dieu)” est employé parallèlement avec su-gu<sub>7</sub> de<sub>6</sub> “affamer ; apporter la famine”, traduit en akkadien par *ḥiṭta wabālum* “commettre une faute”. On retrouve le parallèle *egû* // *ḥaṭû* avec aussi *šēṭu* et *gullulu* dans la formule de reconnaissance des fautes, empruntée aux *šigû* : *ana anni īdû u lā īdû egû aḥṭû ešēṭu (u) ugallilu* “A cause de mon péché connu et inconnu, (parce que) j’ai été négligent, j’ai commis une faute, j’ai été inattentif (et) j’ai agi de façon hostile” (Mayer 1976, 114). *egû* et *ḥaṭû* apparaissent aussi dans des constructions semblables dans les noms propres : *Mi-na-a-i-gu-a-na-DIĠIR* “En quoi a-t-il été négligent envers le dieu” (BE 15 no. 19:4) et *Mi-na-aḥ-ṭi-a-na-AN* “En quoi ai-je commis une faute envers le dieu ?” (Stamm 1968, 164 ; CAD E p. 48). Dans le Commentaire de *Ludlul* K 3291 rev. p (Lambert 1960 pl. 17) *egû* est expliqué par *ḥaṭû*, indiquant que les deux termes ont un sens proche.

Le traitement injuste de l’orant fait partie des protestations d’innocence dans les diġiršadaba. On y emploie des métaphores, Dš no. 1 // Dš no. 2:12-

13 : “Je suis (pourtant) traité comme quelqu’un qui aurait mangé seul le pain qu’il a trouvé, je suis (pourtant) traité comme quelqu’un qui aurait bu seul l’eau qu’il a trouvée”. La version bilingue (Dš no. 9 (A’) // Dš no. 9 (C’)) ajoute une ligne : “[Je suis traité] comme quelqu’un qui aurait évoqué avec légèreté son dieu, ...” (mu diġir : *nīš ili*).

### 1.2.5. *Eršaḥuġa*

Plusieurs *eršaḥuġa* édités par Maul (1988) sont destinés au dieu personnel :

1. La composition gi-izi-lá ġur-ru kur-sud-rá eri bad-[rá’-šè’] (Maul 1988, 216-228) est constituée de six textes bilingues provenant de Ninive. L’incipit est mentionné à la ligne 3 du catalogue des *eršaḥuġa* au dieu personnel (cf. p. 117sq.). Les textes K 3341 et K 3517+ ne portent pas la même signature (cf. p. 118) et le texte K 3896 porte l’en-tête [ÉN.É].NU.[RU]<sup>258</sup>. Cette prière a peu en commun avec la phraséologie des diġiršadaba. Par sa longue introduction, elle rappelle davantage les litanies des šuilla.<sup>259</sup>
2. Il ne reste du texte K 4648, qui est très érodé, que la partie centrale (Maul 1988, 228-231). Mais l’incipit a pu être reconstitué (Maul 1988, 63 et 230 Kommentar) et il s’agit de la prière no. 3 du catalogue des *eršaḥuġa* au dieu personnel (cf. p. 117sq.).
3. K 4653 + K 9033 (Maul 1988, 231-233) est un fragment dont il ne reste que quelques signes d’un refrain sur la face et la fin du colophon sur le revers. La fin de la première ligne permet d’identifier le texte : c’est la prière no. 4 du catalogue des *eršaḥuġa* au dieu personnel (cf. p. 117sq.).
4. Les premières lignes du fragment K 4877 (Maul 1988, 233-235) évoquent une prière au dieu et à la déesse personnels mais il n’est pas possible de restituer le verbe et donc d’identifier la prière dans le catalogue.
5. Le passage de di-me-er-mu (l.4’ et 6’) à amalu(AMA.AN.INANNA)-mu (l. 8’) montre que la prière de Sm 1501 (Maul 1988, 235-236) n’est pas destinée à un dieu nommé mais aux dieux personnels masculin et féminin. En raison de l’état fragmentaire du texte, il n’est pas possible de l’identifier dans le catalogue.
6. K 2811 copié en IVR<sup>2</sup> n10 (Maul 1988, 236-246) porte la signature *ér-ša-ḥuġ-ġe<sub>26</sub> diġir-dù-a-bi-kám* “*Eršaḥuġa* à n’importe quel dieu” et n’est pas identique aux diġiršadaba à cause de sa structure composée de litanies.

<sup>258</sup> Maul (1988, 3) remarque que les *eršaḥuġa* ne débutent jamais avec l’en-tête ÉN. Si le texte K 3896 commence par ÉN.É.NU.RU, celui-ci ne peut donc pas être un *eršaḥuġa*.

<sup>259</sup> Cf Mayer (1976, 39sq.) : “Üblicherweise wird die Gottheit durch Epitheta und/oder Aussagen beschrieben, welche auf die Nennung des Gottesnamens folgen oder dieser vorausgehen.”

On retrouve néanmoins des thèmes proches de ceux des diġiršadaba et de leur rituel, comme par ex. l'ignorance de la faute (l.3sq.) et l'accès à la nourriture taboue (l.28sq.)<sup>260</sup>.

7. Le petit fragment K 5021 (Maul 1988, 362) contient les lignes avec le thème des animaux retenus dans l'enclos et l'étable (kešda = *kalû* "retenir, refuser") qu'on trouve aussi dans les diġiršadaba.

#### 1.2.6. VAT 9026 // STT 247 // STT 275 // VAT 13620

Il existe en outre des prières au dieu personnel dans les textes du rituel contre les mauvais rêves d'Assur (Butler 1998, 249-312). Ce sont des exhortations brèves au dieu et à la déesse personnels dans le cadre du rituel. Ces prières ne sont pas bilingues comme les eršahuġa du 1<sup>er</sup> millénaire mais en sumérien ou en akkadien. D'une façon générale, il y a peu de divergences entre les témoins<sup>261</sup>.

A = VAT 9026 iv 28-30 (KAR no. 252)

E<sub>1</sub> = STT 247 rev. 9-14

D<sub>1</sub> = STT 275 iv 13-15

N = VAT 13620:8-10 (LKA no. 132)

#### Transcription

1	Aiv28a	DIĠIR.MU <i>m[i-na]-<sup>⌈</sup>a<sup>⌋</sup> e-pu-uš \ →</i>
	E <sub>1</sub> 9	ÉN <i>a-na</i> DIĠIR.MU <i>mi-na-a e-pu-uš</i>
	D <sub>1</sub> iv13	ÉN <i>ana</i> DIĠIR.MU <i>mi-na-a DÛ-uš</i>
	N8	ÉN <i>ana</i> DIĠIR.MU <i>mì-na-a DÛ-uš →</i>
2	Aiv28b	<sup>d</sup> <i>iš<sub>8</sub>-tár</i> .MU <i>mi-na-a aḥ-ṭi \ →</i>
	E <sub>1</sub> 10	<i>a-na</i> <sup>d</sup> <i>iš<sub>8</sub>-tár</i> .MU <i>mi-na-a aḥ-[ṭi]</i>
	D <sub>1</sub> iv14	<i>ana</i> DIĠIR.MU <i>mi-na-a aḥ-ṭi</i>
	N8	<i>ana</i> <sup>d</sup> XV.MU <i>mì-na-a aḥ-ṭi</i>
3	Aiv28c	DIĠIR.MU <i>iz-n[u-ú K]I.M[U]</i>
	E <sub>1</sub> 11	DIĠIR.MU <i>iz-nu-ú KI-ia</i>
	D <sub>1</sub>	Ø
	N9	DIĠIR.MU <i>iz-nu-ú KI.MU →</i>

<sup>260</sup> Pour cette thématique typique des diġiršadaba, voir p. 150sq., 154sq. et 178sq.

<sup>261</sup> Les témoins sont désignés par les symboles (A, E<sub>1</sub>, D<sub>1</sub>, N etc.) attribués par Butler (1998, 286sq.).

4	Aiv29a	<sup>d</sup> iš <sub>8</sub> -tár [i]s-bu-su UGU.M[U] \ →
	E <sub>1</sub> 12	<sup>d</sup> iš <sub>8</sub> -tár.MU is-bu-su UGU-ia
	D <sub>1</sub>	Ø
	N9	ana <sup>d</sup> XV.MU is-bu-su UGU.MU
5	Aiv29b	[GI]G ŠÀ.MU lim-da-ma →
	E <sub>1</sub> 13	GIG lib-bi- <sup>ṛ</sup> ia <sup>ṛ</sup> lim-da-ma
	D <sub>1</sub> iv15a	[GI]G lib-bi-ia lim-da-ma →
	N10a	GIG ŠÀ-ia lim-da-ma →
6	Aiv29c	dà-lí-lí-ku-nu lud-lul
	E <sub>1</sub> 14	dà-lí-lí-ku-nu lud-lul TU <sub>6</sub> .ÉN
	D <sub>1</sub> iv15b	dà-lí-lí-ku-nu lud-lul
	N10b	dà-lí-lí-ku-nu lud-lul
<hr/>		
7	Aiv30a	3.[ŠÚ D]U <sub>11</sub> .GA-ma
	E <sub>1</sub> 13	an-nam 3.ŠÚ DU <sub>11</sub> .GA-ma
	D <sub>1</sub> 16	[a]n-nam 3.ŠÚ <sup>ṛ</sup> ŠID <sup>ṛ</sup> x x [(x)]-ma
	N10a	3.ŠÚ D]U <sub>11</sub> .GA-ma →
8	Aiv30b	[ MÁ]Š.GI <sub>6</sub> S[IG <sub>5</sub> IGI]-mar
	E <sub>1</sub> 14	NÁ-ma MÁ]Š.GI <sub>6</sub> S[IG <sub>5</sub> IGI]-mar
	D <sub>1</sub> 17	<sup>ṛ</sup> x <sup>ṛ</sup> ana ÍD ŠUB-di-ma ana IGI <sup>ṛ</sup> x <sup>ṛ</sup> [(x)] <sup>ṛ</sup> x <sup>ṛ</sup> NU.TE
	N10b	NÁ-ma MÁŠ.GI <sub>6</sub> SIG <sub>5</sub> IGI-mar

### Traduction

- 1 (Incantation) : A mon dieu qu'ai-je fait ?  
2 A ma déesse quelle faute ai-je commise ?  
3 Mon dieu qui est en colère contre moi,  
4 Ma déesse qui s'est détournée avec colère de moi,  
5 Apprenez la "maladie de mon cœur" !  
6 Je chanterai votre louange !
- 
- 7 (Ceci) récite trois fois !  
D<sub>1</sub> : (Ceci) récite trois fois ! ... [...] et  
8 Tu te couches et tu verras un rêve plaisant.  
D<sub>1</sub> : Tu jettes [la motte de terre] dans le fleuve et devant ... [...]. Il ne s'approchera pas.

Cette prière commence avec la phrase typique des diġiršadaba sumérien : “Mon dieu, qu’ai-je fait ?” ou “A mon dieu, qu’ai-je fait ?” suivant les différents témoins. L’hésitation entre la présence ou non de *ana* provient de l’original sumérien où la présence du datif n’est pas explicite : *me diġir-mu a-na ì-im-ak* (Dš no. 1:1). Les dieux personnels en colère provoquent le mauvais rêve, porteur de signes annonciateurs du malheur (Butler 1998, 90). Le *murūš libbi* littér. “maladie du cœur” correspond au sumérien *ša ġig* qu’on trouve dans les listes de maux des textes magiques. Dans la correspondance paléo-babylonienne, *murūš libbi* est employé pour désigner la “préoccupation”, le “souci”, mais probablement pas la “colère” : *aššum ina murūš libbika kīam tašpuram* “A cause de ton souci (litt. “la maladie de ton cœur”), tu m’as écrit ceci” (TLB 4 no. 79:5).

Le rituel pour obtenir un rêve plaisant est bref en A, E<sub>1</sub> et N. Le rituel de D<sub>1</sub> contient un rituel exorcistique de substitution avec une motte de terre (LAG : *ki/urbānu*), un “produit de l’Apsû” (*binūt apsī* d’après ADRC III 25, Butler 1998, 275). La motte est diluée dans l’eau du fleuve qui emporte les péchés de l’orant (cf. aussi p. 236sq.). Il n’est pas fait allusion à la réception du rêve plaisant mais à l’assurance d’une protection magique (Butler 1998, 178-184).

La prière en sumérien éditée ci-dessous fait aussi partie du rituel d’Assur contre les mauvais rêves (Butler 1998, 284sq.). Elle précède la prière qui commence par *ana ilija mīnā ēpuš* (cf. ci-dessus).

A = VAT 9026 iv 23-25 (KAR no. 252)

E<sub>1</sub> = STT 247 rev. 1-8

D<sub>1</sub> = STT 275 iv 1-6

F = VAT 13608 + o.A. 13759 v 24-28 (BAM III no. 316)<sup>262</sup>

N = VAT 13620:1’ (LKA no. 132)

### Transcription

1	A23	ṛdiġir-ġu <sub>10</sub> hē-silim <sup>ṛ</sup> -ma-ġu <sub>10</sub> →
	E <sub>1</sub> 1	[én di]ġir- ġu <sub>10</sub> hē-silim-ma-ġu <sub>10</sub>
	D <sub>1</sub> 1	én diġir-ṛġu <sub>10</sub> <sup>?</sup> hē <sup>ṛ?</sup> -[silim-m]a-ġu <sub>10</sub>
	F24	[ ] hē-silim-ma-ġu <sub>10</sub>
2	A23	amalu(AMA.AN.INANNA)-ġu <sub>10</sub> hē-silim-ma-ġu <sub>10</sub> →
	E <sub>1</sub> 2	[am]alu([AM]A.AN.INANNA)-ġu <sub>10</sub> hē-silim-ma-ġu <sub>10</sub>
	D <sub>1</sub> 2	ama[lu(AMA.[AN.INANN]A)-ġu <sub>10</sub> [hē]-ṛsilim-ma <sup>ṛ</sup> -ġu <sub>10</sub>
	F25	[ ] hē-silim-ma-ġu <sub>10</sub>

<sup>262</sup> VAT 13608 + provient de la maison de l’exorciste à Assur, cf. Pedersén, 1985-1986, vol. II, 50 et 73 no.(549). Ce témoin n’est pas cité dans l’édition de Butler (1998, 284sq.).



3	A23	[niġ-du <sub>10</sub> ]-ga-ġu <sub>10</sub> <sup>d</sup> utu ħé-gub
	E <sub>1</sub> 3	「á」zi-da diġir-ġu <sub>10</sub> ħé-silim-ma-ġu <sub>10</sub>
	D <sub>1</sub>	Ø
	F26	[ ] diġir-ġu <sub>10</sub> ħé-gub
4	A24	x [ AMA. ] AN.INANNA-ġu <sub>10</sub> [ħé <sup>?</sup> ]-*gub →
	E <sub>1</sub> 4	igi-ġu <sub>10</sub> amalu(AMA.AN.INANNA)-ġu <sub>10</sub> ħé-gub
	D <sub>1</sub> 3	igi amalu(AMA.AN.[INANNA])- [ ġu <sub>10</sub> ] ħé-gub
	F27	[ <sup>d</sup> iš <sub>8</sub> -t ] ár-ġu <sub>10</sub> 「ħé-gub」
5	A24	igi <sup>d</sup> nin-urta [lugal <sup>ġi</sup> š <sub>8</sub> tuk]ul-ke <sub>4</sub> ħé-gub
	E <sub>1</sub> 5	igi <sup>1</sup> (BAR) <sup>d</sup> nin-urta lugal <sup>ġi</sup> š <sub>8</sub> tukul-ke <sub>4</sub> ħé-gub
	D <sub>1</sub> 4	[ig]i <sup>?</sup> <sup>d</sup> [nin-urta lugal <sup>ġi</sup> š <sub>8</sub> tuk]ul-ke <sub>4</sub> ħé-gub
	F28	[ ] lugal <sup>ġi</sup> š <sub>8</sub> tukul [ ]
6	A25	「inim-inim nu」-du <sub>10</sub> -ga-ġu <sub>10</sub> inim nu-silim-ma : →
	E <sub>1</sub> 6	inim-inim nu-du <sub>10</sub> -ga-ġu <sub>10</sub> inim nu-silim-ma
	D <sub>1</sub> 5	[ ] inim nu-si-sá
	N1'	[inim-inim nu]-「du <sub>10</sub> -ga-ġu <sub>10</sub> <sup>1</sup> inim」nu-[silim-ma]
7	A25	<i>ana iá-ši ru-ṣ[á-nim-ma] →</i>
	E <sub>1</sub> 7	<i>a-na ia-a-ši re-ṣá-nim-ma</i>
	D <sub>1</sub> 6	[ ] →
	N2'	「ana ia <sup>1</sup> -ši re-ṣá」-nim <sup>1</sup> (DU)-ma →
8	A25	[dà]-lí-lí-ku-nu lud-lul
	E <sub>1</sub> 8	dà-lí-lí-ku-nu lud-lul TU <sub>6</sub> ÉN
	D <sub>1</sub> 6	[dà]-lí-lí-ku-nu lud-lul
	N2'	「dà」-lí-lí-「ku」-<nu> 「lud」-[lul]

### Traduction

- 1 Que mon dieu se réconcilie avec moi !
- 2 Que ma déesse se réconcilie avec moi !
- 3 A: Qu'Utu place [de bonnes choses] pour moi !  
E<sub>1</sub>: A droite : Que mon dieu se réconcilie avec moi !  
F: Que mon dieu se tienne [à ma droite(?)] !
- 4 Que ma déesse se tienne devant moi !
- 5 Qu'il se tienne devant Ninurta [le roi des armes] !
- 6 Paroles hostiles envers moi, paroles de non réconciliation(nu-silim-ma) / malhonnêtes(nu-si-sá) envers moi,

- 7 Viens à mon aide et,  
8 Je chanterai votre louange !

La construction *hé-silim-ma-ĝu<sub>10</sub>* est un “akkadisme” correspondant à *li-is-li-ma-am* “Qu’il se réconcilie avec moi !” (Stamm 1968, 311 n. 3). Le verbe sumérien *silim* et la forme G impérative de l’akkadien *salāmu* (*silim*) sont des homographes et sans doute des homophones. D’après la classification des noms propres de Stamm (1968, 168), le nom propre *li-is-li-ma-am* fait partie des “noms-prières” pour demander une réconciliation avec un dieu irrité. On trouve souvent cette interpellation dans les prières et les incantations en akkadien aux divinités personnelles : *ilu u ištaru lislimū ittija* “Que le dieu et la déesse se réconcilient avec moi !” (CAD S p. 91b).

A la ligne 3 aucun des quatre textes n’est parallèle. D’après les traces, le début de la ligne de A23 contient peut-être [nġ-du<sub>10</sub>]-ga (Butler 1998, 284). Cependant le verbe *gub* (*izuzzu*) “se tenir debout ; entrer, se mettre au service” s’emploie avec des personnes et non des choses ou des idées. Dans un tel contexte, on attend plutôt le verbe *ĝar* (*šakānu*) “poser, placer”. La mention d’Utu, fréquente dans ce rituel, indique qu’on se trouve dans un contexte de jugement. Le texte E<sub>13</sub>, peut-être aussi F26, a une variante avec ʾá zi-da “côté droit”. Le dieu personnel se tient à droite de la personne comme cela apparaît aussi dans un rituel précédent : *diġir-ĝu<sub>10</sub> á zi-da-ĝu<sub>10</sub> hé-ʾen-gub-bé<sup>1</sup>* (VAT 9026 ii 34 (KAR no. 252 et Butler 1998, 266).

A la ligne 4, Butler (1998, 311) après collation, lit DU au lieu de bal dans la copie de KAR. Les textes reprennent, aux lignes 3 et 4, le parallèle entre le dieu et la déesse personnels des lignes 1 et 2 en y introduisant le thème de la relation au pénitent.

lugal <sup>ġis</sup>tukul-ke<sub>4</sub> est une épithète guerrière ancienne de Ningġirsu et de Ninurta attestée déjà dans Gudea Stat. B :

Gudea Stat. B viii 49-50:  
<sup>d</sup>nin-ġir-su lugal <sup>ġis</sup>tukul-ke<sub>4</sub>  
“Ningġirsu, le roi des armes.”

Après six lignes en sumérien, la prière dans tous les textes (sauf BAM III no. 316 qui est cassé) se termine avec deux lignes conclusives en akkadien : une première ligne avec une supplication et une seconde ligne avec la formule *ludlul*.

En A25, on a l’impératif du verbe *rāšu* (*rūš*) “venir (en aide)” (RWS), alors qu’en E<sub>17</sub> c’est l’impératif du verbe *rēšu* (*rēš*) “aider” (R’S) mais il s’agit peut-être ici d’un seul et même verbe avec des variantes.

### 1.2.7. K 2425 // K 9252

K 2425 est un fragment de prière pénitentielle édité par Seux dans son article sur *šġġû* (Seux 1981, 434sq.). Il a pour duplicat K 9252, édité posté-

rieurement par van der Toorn (van der Toorn 1985, 137sq.). Après ÉN, ce dernier texte emploie l'exclamation *šigû*. Seux (1981, 434 n. 2) l'interprète comme une rubrique au même titre que le É.NU.RU de K 2425. Mais, en raison de l'usage récurrent dans les prières de *šigû* comme une injonction aux dieux pour qu'ils agissent, il faut probablement comprendre cette mention comme une exclamation (van der Toorn 1985, 118 et 137).

A = K 2425 (Bab. 3, 32, van der Toorn 1985 fig. 3)

B = K 9252 (van der Toorn 1985 fig. 2)

### Transcription

1	A <sub>1</sub>	ÉN.É.NU.RU <i>al-si-ka</i> ʾi-lí <i>ši-ma-an-ni</i>
	B <sub>1</sub>	ÉN <i>ši-gu-ú al-si-[ka i-lí ši-ma-an-ni]</i>
2	B <sub>2</sub>	<i>nu-ḥa-am-ma i-lí [lib-ba-ka li-tu-ra]</i>
3	A <sub>2</sub>	<i>ši-mé ik-ri-bi-ia šum-ru-šu-ú-ti</i>
	B <sub>3</sub>	<i>ši-mé ik-ri-bi-i[a šum-ru-šu-ú-ti]</i>
4	B <sub>4</sub>	NÍĜ.GIG <i>im-ḥur-an-ni [tup-pír]</i>
5	A <sub>3</sub>	<i>ta-ni-ḥi-ia ša ma-gal da-al-pa-ka</i>
	B <sub>5</sub>	<i>ta-ni-ḥi-ia ša DÙ-[-šú-nu ...]</i>
6	A <sub>4</sub>	<i>dím-mat ad-mu-mu GI<sub>6</sub> lib-lak-ka</i>
	B <sub>6</sub>	<i>dím-mat ad-mu-mu li-bil-[ka GI<sub>6</sub>]</i>
7	A <sub>5</sub>	<i>ul-tu u<sub>4</sub>-um be-lí te-nin-an-ni</i>
	B <sub>7</sub>	<i>ul-tu u<sub>4</sub>-um be-lí [te-nin-an-ni]</i>
8	A <sub>6</sub>	<i>i-lí ba-ni-ia taš-bu-su UGU-ia</i>
	B <sub>8</sub>	DIĜIR DÙ-ia <i>taš-bu-su [UGU-ia]</i>
9	B <sub>9</sub>	É <i>taš-ku-nu [ana É di-ma-ti]</i>
10	B <sub>10</sub>	ĜIŠ.NÁ.MU <i>qaq-qa-ru mu-[šab mu-ši-ia]</i>
11	A <sub>7</sub>	<i>[i]k-mi-ku šit-tu<sub>4</sub> šum-r[u]-[ša-ku] ša-lá-lá</i>
	B <sub>11</sub>	<i>ik-mi-ku šit-tú š[um-ru-šu ša-lá-lá]</i>
12	A <sub>8</sub>	<i>[ ] [šu-ud-lu-pa-ku] [x x x] [x x]</i>
	B <sub>12</sub>	<i>š[u-ud-l]u-[pa-ku] [x] [na] [x x x] [x x] dib</i>
13	A <sub>9</sub> /B <sub>13</sub> ?	<i>[ ] [lib<sup>2</sup>-bi<sup>2</sup>] x x [ ]</i>

Revers de K 9252<sup>263</sup>

- 1' B *tup<sup>1</sup>-šar<sub>x</sub>-ru* [ ]  
 2' B *né-me-eq<sup>d</sup>Nabû ti-[kip ...* ]  
 3' B *ina tup-pa-a-ni áš-tur* [ ]  
 4' B *a-na ta-mar-ti ši-ta-as-[-si-ia]*  
 5' B NIR.ĜÁL.ZU NU.TÉŠ [ ]  
 6' B *man-nu ša TÙM ù lu-u MU-šú* [ ]  
 7' B *<sup>d</sup>Assur ù <sup>d</sup>Nin-líl a[g-giš]*  
 8' B MU-šú NUMUN-šú [ ]

## Traduction

- 1 A: Formule de l'Enuru : Je t'appelle, mon dieu, écoute-moi !  
 B: Šigû ! Je t'appelle, [mon dieu, écoute-moi !]  
 2 Calme-toi envers moi ! Mon dieu, [que ton cœur revienne vers moi !]  
 3 Ecoute mes prières pleines de souffrance !  
 4 [Eloigne] l'abomination qui m'a atteint !  
 5 A: Mes chagrins qui me rendent insomniaque !  
 B: Mes chagrins qui dans leur totalité [...] !  
 6 Les larmes que je verse – Que la nuit te (les) apportent !  
 7 Depuis le jour où toi, mon seigneur, tu m'as puni,  
 8 (Et que) toi, mon dieu qui m'a créé, tu t'es détourné de moi avec colère,  
 9 (Et que ) tu as transformé (ma) maison [en maison de larmes],  
 10 Mon lit est le sol, la demeure [de ma nuit]  
 11 Je suis privé de sommeil, [dormir est une grande souffrance],  
 12 Je suis harassé [...]  
 13 [...] mon cœur [...]

<sup>263</sup> Le revers de K 9252 contient le colophon d'Assurbanipal no. 319:5-12 (Hunger 1968, 98). Les lignes 2'-8' correspondent à l'alignement du début des lignes 6-12 du colophon. Les signes de la ligne 1', d'après la copie de van der Toorn (1985 pl. 2), ne coïncident cependant pas au début de la ligne 5 : *šá ina* LUGAL.MEŠ.

Cette prière est mentionnée dans le catalogue K 2832+6680 i 5 (BMS XIX ; Mayer 1976, 399) qui énumère des prières pour différents rituels, et elle est classée parmi les digiršadaba (van der Toorn 1985, 137) :

ÉN *ši-gu-ú al-si-ka*  
DIGIR.ŠÀ.DAB.BA

Cette prière n'apparaît cependant pas dans les versions bilingue et standard assyrienne des digiršadaba. Le terme *šigû* qui est attesté au début de l'incipit du catalogue n'apparaît que dans un des témoins (K 9252), l'autre (K 2425) ayant l'en-tête É.NU.RU. Le terme É.NU.RU, comme l'a montré Kreberník (1984, 200sq. et 207), est originellement un toponyme, temple ou partie de temple, où se déroulaient des rituels magiques. Ces deux incipits ne sont pas attestés dans les digiršadaba sumériens et bilingues, ni dans les différentes prières de la version standard assyrienne. Les thèmes ont cependant une certaine similitude avec ceux des digiršadaba, des eršaḫūga et des balaḡ.

La ligne 2 par exemple, la demande d'apaisement, se rencontre dans plusieurs prières avec des variantes :

Utu ... Ekura a+42 (Cohen 1988, 420):  
B(BA 5 no. 9)      [ša]-zu in-ḫuḡ-e-e-dè bar-zu in-sed-dè-dè  
C(SBH no. 23)      [ša-zu] in-ḫuḡ-e-dè {*Ras.*} bar in-s[ed- ...]  
“Pour que ton cœur se calme ! Pour que ton humeur s'apaise !”

Agušaya B vi 23-24 (Groneberg 1997, 87):  
*i-nu-uḫ ip-ša-aḫ li-ib-ba-ša, la-ba-tu ištār*  
“Son cœur se calme, il se dénoue, ô lionne Ištar !”

A la ligne 4, van der Toorn (1985, 137) restitue dans la cassure de K 9252 le verbe *ṭapāru* (D impératif) “expulser, chasser, éloigner” qu'on trouve par exemple dans une prière de la version standard des digiršadaba :

Dš no. 11:113:  
*ma-mi-ti-ia pu-šur tur-ti lum-ni-ia ú-[suḫ] ma-ru-uš-ti ṭup-pir*  
“Dénoue mes serments ! Arrache la répétition de mon mal ! Éloigne ma maladie !

On trouve cependant le verbe *nesû* dans un contexte presque similaire en *Šurpu* VIII 79-80 :

*Šurpu* VIII 79-80 :  
NIG.GIG *an-zil-lu ár-ni šèr-tú gíl-la-tú ḫi-ṭi-tu tur-tú m[aš-al-tu], mi-iḫ-ru la ṭa-a-bu li-is-su-ú li-ri-qu*  
“Abomination, interdit, péché, transgression, crime, faute, déplacement, questionnement, adversité, qu'ils s'éloignent, qu'ils soient maintenus à distance !”

A la ligne 5, le texte K 9252 a DÛ au lieu de ma-[gal]. Van der Toorn (1985, 137) interprète DÛ comme le logogramme pour *epēšu* (DÛ-šú), mais le verbe “faire” ne donne pas de sens avec *tānēhu* “soupir, peine” comme objet direct(?). La meilleure alternative est DÛ : *kalû* “tout, totalité” ou *kalīš* “totalement, entièrement”, mais elle ne permet pas malgré tout une restitution de la ligne.

La phrase de la ligne 9 est aussi attestée sous une forme plus développée dans le *diġiršadaba* sumériens Dš no. 1:15-16 // Dš no. 2:16-17<sup>264</sup> :

Dš no. 1:15-16 // Dš no. 2:16-17 :

“Il a transformé ma maison en maison de larmes, s’est-il soucié de moi ?  
Il a transformé ma demeure en demeure de sanglots, s’est-il soucié de moi ?”

Avec des variantes on trouve cette formule dans les autres versions des *diġiršadaba* sumérien, bilingue et assyrien, mais également dans d’autres prières pénitentielles et dans les lettres-prières, comme par exemple dans le šuilla à Assur LKA no. 29 I 1.S. 8’ (Mayer 1976, 379)<sup>265</sup> :

LKA no. 29 I 1.S. 8’ :

*bi-i-ti ana É di-ma-ti tu-tir-ra*

“Tu as changé ma maison en une maison de larmes.”

## 2. Les *diġiršadaba* et les dieux du panthéon<sup>266</sup>

### 2.1. Sîn

Le dieu Sîn joue un rôle important dans les *diġiršadaba*. Il apparaît dans la première prière de la version standard assyrienne (Sect. A 1-22) adressée à Ea, Šamaš et Asalluḫi/Marduk. D’autre part, la prière Sect. A 55-64 de

<sup>264</sup> Cette ligne est bien attestée dans les *diġiršadaba* : version sumérienne : H 175+152:15-16 ; BM 96574 (CT 58 no. 40) 16-17 ; IM 43413 (TIM IX 5) 15 ; BM 78198 (CT 44, 14) 12’ et version bilingue ligne 15.

<sup>265</sup> Les textes publiés en LKA 29 ont été découverts dans la maison de l’exorciste à Assur, cf. Pedersén 1985-1986, vol. II, 50, 61 no.(78), 66 no.(287), 69 no.(410), 72 no.(515) et 73 no. (538). Pour Mayer (1976, 379), cette prière entre dans la catégorie des prières *šigû* en raison de la mention en LKA no. 29 I 2.S. 4’ : *a-na ma-ḥar Aššur EN-ia ana šigū-ú* x [...] “Devant Aššur mon seigneur, je suis [entré(?)] pour un *šigû*”. Selon l’interprétation que les auteurs donnent du terme *šigû*, l’expression *ana šigû erēbu*, qu’il faut probablement restituer ici, est comprise soit par “entrer pour (crier) *šigû*” ou “entrer pour la plainte/la prière pénitentielle *šigû*” (Mayer 1976, 112 n. 90), soit par “entrer pour obtenir la grâce/la miséricorde” (van der Toorn 1985, 120).

<sup>266</sup> Ce chapitre n’est pas une étude des dieux personnels nommés et associés à des rois des époques paléo-babyloniennes et antérieures. Hallo (1966a, 136 n. 53) énumère Nin-ġišzida, Ninsumuna, Lugalbanda, Dagan, Martu, Nergal, Ninšubura, Meslamtaea. Il est question ici des dieux qui apparaissent dans l’environnement des *diġiršadaba* : soit qu’ils soient présents ou en rapport avec les *diġiršadaba*, soit qu’ils soient attestés dans des textes proches de ceux-ci.

cette même version est une variante d'une prière de l'*adirtum* de Sîn dont on possède au moins cinq témoins<sup>267</sup>. Les textes de cette prière présentent des lignes communes mais aussi de grandes divergences. Lambert (1974, 294sq.) les avait édités en partition en notant les différences, mais il nous semble préférable de présenter chaque texte individuellement<sup>268</sup> :

- A = VAT 13608 + o.A. 13759 vi 14'-23' (BAM III no. 316)  
 B = VAT 13630 ii 3'-10' (LKA 25 1.S.)<sup>269</sup>  
 C = K 6018+8598+12922+13296+14704 face 8-13 (Loretz/Mayer, AOAT 34 no 59)  
 D = K 6018+8598+12922+13296+14704 rev. 7'-15'  
 E = K 8183 8-12

### Transcription

VAT 13608 + vi 14'-23' (A)

- 14' 'ÉN' [at<sup>2</sup>-t]a<sup>2</sup> be-lum a[s-ka-ru] 'kul'-la-ti [...]  
 15' a-šar ki-i šam-mi er-[še-tum ...]  
 16' er-še-tu ma-ḥi-rat ABZU [...]  
 17' la eš-ru-ti lim-ḥu-[ru ...]  
 18' i-šá-ru-ti lim-ḥu-r[u-in-ni]  
 19' šu-šu-ru-ti li-ten-n[u-ú] it-ti-ia  
 20' liš-du-ud ar-ni la pa-li-ḥi ma-ḥar-ka lil-qí  
 21' ana-ku ana su-ul-li-ka ak-ta-mis ma-ḥar-[ka]  
 22' [l]u-še-er lu-uš-lim-ma lu-ut-ta-'-id DIGIR-ut-ka  
 23' [dà]-lí-lí-ka lud-lu[l]

### Traduction

- 14' Incantation: Toi, seigneur, croissant de lune de la totalité [des créatures].  
 15' Au lieu où, comme les herbes, la terre [...],  
 16' La terre reçoit (mon "assombrissement"), que l'Apsû [...]!

<sup>267</sup> "Sîn 6" d'après la classification de Mayer 1976, 408.

<sup>268</sup> Le texte VAT 13608+o.A. 13759 vi 14'-23' (BAM III no. 316) et K 6018 + 8598 + 12922 + 13296 + 14704 face 8-13 (Loretz/Mayer, AOAT 34 no. 59) ont été transcrits depuis la copie. Le texte VAT 13630 ii 3-10 (LKA no. 25 1.S.) a été transcrit depuis la copie et collationné sur l'original. Pour le fragment K 8183 nous n'avons que la transcription de Lambert 1974, 295.

<sup>269</sup> Dans la maison de de l'exorciste à Assur, VAT 13630 est le seul texte en relation directe avec les digiršadaba, cf. Pedersén 1985-1986, vol. II, 50 et 73 no.(533).

- 17' Que ceux qui ne sont pas droits reçoivent [de moi]!  
 18' Que ceux qui sont droits reçoivent [de moi]!  
 19' Que ceux qui ont été remis droits se substituent à moi!  
 20' Qu'il entraîne mon péché, que celui qui n'a pas de crainte le prenne  
 devant toi!  
 21' Devant toi, je me suis prosterné pour te supplier,  
 22' Que je réussisse! Je veux être guéri ! Je proclamerai ta divinité!  
 23' Je chanterai ta louange<sup>270</sup>!

*Transcription*

VAT 13630 ii 3'-10' (B)

- 3' [ÉN at<sup>2</sup>-t]a<sup>7</sup> be-lum UD.SAKAR kul-la-t[ú] bi-<sup>7</sup>x.x<sup>7</sup>  
 4' [ki-m]a šam-mi KI-ti a-dir-tú ul-du  
 5' er-še-tum ma-ḫi-ra-at ana ABZU a-dir-ti  
 6' li-il-du-ud la eš-ru-tu[m]  
 7' lim-ḫu-ru a-di-ra-te-ia  
 8' ana-ku a-na su-li-ka uk-ta-mi-is  
 9' ma-ḫar-ka lu-ši-ir

---

 10' KA.INIM.MA DIĠIR ŠÀ.DAB.BA GUR.RU.D[A.K]AM
*Traduction*

- 3' "Incantation: Toi, seigneur, croissant de lune de la totalité des  
 [créatures].  
 4' La terre a fait naître l'"assombrissement" [comme] les herbes.  
 5' La terre, celle qui (l'a) reçu, entraîne(4) mon "assombrissement"  
 dans l'Apsû!  
 6' Que ceux qui ne sont pas droits  
 7' reçoivent mes "assombrissements"!

---

<sup>270</sup> Comme l'ont montré Cavigneaux et Khalil Ismail 1990, 353sq. ad ii 8, *dalīlu* est un signe, parfois même un objet concret. Ceci est clair dans la lettre d'Akkullanu ABL 45 (SAA X no. 92) : 9-13 : *issurri šarru bēlī iqabbi mā mīnu dilīl* <sup>818</sup>*pilaqqu šūtu ana* <sup>d</sup>*Dilbat anašši 3 ūmāti* "Si le roi, mon seigneur demande "Qu'est-ce-que le *dilīlum* ?" – c'est un fuseau. Je le porte à cause de Dilbat et ceci durant trois jours". Le sens "signe" de *dalīlu* est aussi démontré par l'étymologie : l'équivalent arabe *dalla* signifie "montrer, indiquer, signifier, faire comprendre", *dalīl* "signe, indice, preuve" (Cavigneaux/Khalil Ismail 1990, 354). La forme figée de l'expression *dalīla dalālu* en fin de prière contient néanmoins l'idée d'une louange qui peut être "chantée, parlée, racontée, écoutée, oubliée" (Cavigneaux/Khalil Ismail 1990, 354).



- 8'      Devant toi(7), je me suis présenté pour te supplier.  
 9'      Que je réussisse par devant toi!

---

10'      Formule incantatoire pour retourner le “cœur noué” du dieu.

K 6018+8958+12922+13296+14704 face 8'-13' (C)

- 8'      ʾÉNʾ EN UD.SAKAR *kul-la-[ti...]*  
 9'      *a-šar* ʾ<sup>HLA</sup> *er-še-tum a-ʾdirʾ-[ti...]*  
 10'     *ki-ma ḥi-ri-ti ana ABZU a-dir-t[i...]*  
 11'     *la-ši-ru-tum lim-ḥu-ra a-di-ra-t[i-ia]*  
 12'     *ana-ku ana sul-li-ka ak-ta-mis ma-ḥar-ka lu-bi-[ib]*

---

13'      KA.INIM.MA ŠU.ÍL.LÁ <sup>d</sup>Sîn

*Traduction*

- 8'      Incantation: Seigneur, croissant de lune de la totalité [des créatures].  
 9'      Au lieu où la terre [a fait naître] mon “assombrissement” (comme) les herbes,  
 10'     Qu'elle [entraîne] mon “assombrissement” (vers) une fosse, vers l'Apsû !  
 11'     Que ceux qui ne sont pas droits reçoivent mes “assombrissement”!  
 12'     Devant toi, je me suis présenté pour te supplier. Je veux être purifié!

---

13'      Formule incantatoire de prière à main levée à Sîn.

*Transcription*

K 6018+8958+12922+13296+14704 rev. 7'-15' (D)

- 7'      [É]N EN *na-an-na-ru kul-lat bi-ni-ti*  
 8'      ʾ<sup>a</sup>ʾ-šar *it-ti* ʾ<sup>HLA</sup> *KI-tim a-dir-ti ul-du*  
 9'      [K]I-tim *ma-ḥi-rat ana ABZU a-dir-ti liš-du-ud*  
 10'     *la eš-ru-tu lim-ḥu-ru a-di-ra-ti.M[U]*  
 11'     *[i]-šá-ru-tu lim-ḥu-ru-ni-[ni]*  
 12'     *[š]u-šá-ru-tu li-ten-nu-ú it-ti.MU*  
 13'     ʾ*lišʾ-[d]u-ud ár-ni la pa-li-ḥu ma-ḥar-ka lil-[qí]*  
 14'     EN *[a-n]a-ku a-na sul-li-ka ak-ta-mis ma-ḥar-ka lu-b[i-ib]*

---

15'      KA.[INI]M.MA šá IGI DU<sub>8</sub>.A <sup>d</sup>Sîn ḤUL SAG<sub>10</sub>.GA.[KAM]

*Traduction*

- 7' Incantation: Seigneur, luminaire de la totalité des créatures.  
 8' Au lieu où, avec les herbes, la terre a fait naître mon "assombrissement",  
 9' La terre, celle qui (le) reçoit, entraîne mon "assombrissement" vers l'Apsû!  
 10' Que ceux qui ne sont pas droits reçoivent mes "assombrissements"!  
 11' Que ceux qui sont droits reçoivent de moi !  
 12' Que ceux qui ont été remis droits se substituent à moi!  
 13' Qu'il entraîne mon péché, que celui qui ne craint pas le prenne devant toi!  
 14' Seigneur! Devant toi, je me présente pour te supplier. Je veux être purifié!
- 
- 15' Formule incantatoire pour que soit favorable une apparition mauvaise de Šîn.

*Transcription*

K 8183:8-12 (E)

- 8 [ *bī*]-nu-ut <sup>d</sup>a-sar  
 9 [ *a-n*]a/an]a ABZU a-dir-ti <sup>r</sup>liš-du-ud<sup>r</sup>  
 10 [*lim-ḥu-ru*] <sup>r</sup>a<sup>r</sup>-di-ra-ti-ia  
 11 [ ] lu-bi-ib

---

12 [KA.INIM.MA ... <sup>d</sup>EN.Z]U.KA[M]

Dans son commentaire, Lambert (1974, 296sq.) qualifie cette prière de "corrompue", en raison des écarts d'une version à l'autre et des erreurs de grammaire et de vocabulaire : Il faut noter la corruption de (C) : *la-ši-ru-tum* pour *lā ešrūtu* dans les autres versions et l'absence de *išarūtu* et *šūšurūtu*. Ce sont des adjectifs masculins pluriels et non des abstraits singuliers à cause du verbe au pluriel. Pour Lambert (1974, 297) ces adjectifs se rapportent aux eaux de l'Apsû, mais il est plus probable qu'ils se réfèrent à des personnes (CAD Š/3, 388a ad 3). Le mal est transmis par la terre à des innocents pour en libérer le patient. Lambert (1974, 296) considère aussi la première ligne comme "faible" sur le plan littéraire : "Crescent (or: Nannaru) of all creation" can hardly be what the first author intended since it is almost meaningless." La ligne 55 de la version assyrienne des diĠiršadaba donne une version légèrement différente : DIĠIR.MU *el-lu ba-an kul-lat* UĠ.MEŠ "Tu es mon dieu, le pur, le créateur de la totalité des peuples."

Aux lignes 2 et 3 de la prière, la version originale serait d'après Lambert (1974, 296) celle du texte (C) : *ki-ma ħi-ri-ti* "comme une fosse", corrompue dans les autres textes en KI *ma-ħi-rat* "la terre reçoit". Ce contresens peut s'expliquer par l'idée commune formulée dans cette prière que l'obscurité de la lune disparaît dans la terre. Le sens de ce passage est que *adirtu* "assombrissement (au sens propre et figuré)"<sup>271</sup> est né de la terre et doit revenir à son lieu d'origine par l'entremise d'Ea, le dieu de l'Apsû. De la même façon la lune se lève et disparaît dans la terre. L'*adirtu* personnalisée<sup>272</sup> est comparée aux plantes dont les racines plongent dans l'Apsû, la mer d'eau douce souterraine<sup>273</sup>. La relation des plantes et des arbres à l'Apsû remonte à une tradition ancienne (Gudea Cyl. A xxi 22 ; Gudea Cyl. A xxv 18-19, cf. PSD A/2, 187sq.). Dans une incantation contre Udug-ĥul, l'arbre-ġešgem sort de l'Apsû (Geller 1980, 28:2'-5'). Mais dans un parallèle, Enki lui-même est comparé à l'arbre :

MDP 14, 91:4-5 (Geller 1980, 24):

<sup>d</sup>en-ki <sup>ġi</sup>ġešgem-gin<sub>7</sub> ki sikil mú-a

"Enki, comme l'arbre-ġešgem, s'épanouit (dans) un lieu pur."

Les lignes suivantes de la prière à Sîn témoignent de l'existence d'au moins deux traditions : dans la première, la tradition courte de (B), (C) et (E), on ne cite que "ceux qui ne sont pas droits", alors que dans la seconde, la tradition longue de (A) et (D), on rajoute les images opposées sur deux lignes parallèles : "ceux qui sont droits" et "ceux qui sont remis droits". Ces métaphores font allusion aux rites de purification associés au fleuve et à l'Apsû : la statuette qui fonctionne comme substitut du patient et sur laquelle l'officiant a transféré le mal est jetée dans le fleuve. Les eaux, qui sont appelées dans certains rituels *mû pāširūtu* "eaux qui défont" (Maul 1994, 88), l'emportent vers l'Apsû (AO 8871 rev. 1-3, cf. Maul, 1994, 273). Durant le rituel de namburbi, la prière au dieu fleuve commence avec l'appel : *attī nāru bānāt kalāma* "Toi, Fleuve, qui fait naître toutes choses"; cette ligne n'est pas sans rappeler le début de la prière à Sîn dans la version assyrienne des diġiršadaba (ligne 55). Le patient doit également plonger dans les eaux du fleuve (Lambert 1974, 297). Ceci n'est pas dit explicitement dans la prière, mais le rituel est décrit en détail, par ex. dans le Namburbi universel : Le patient doit s'immerger trois fois en regardant le fleuve en aval, puis trois fois en regardant le fleuve en amont et prononcer une

<sup>271</sup> *adirtu*, substantif dérivé du verbe *adāru* "s'assombrir", désigne l'assombrissement d'un astre et un sentiment négatif assez général de trouble, d'inquiétude, de peur, parfois plus spécifiquement de colère ou de tristesse (Jaques 2006, 116sq. et 182sq.).

<sup>272</sup> Comme un démon, *adirtu* peut se déplacer comme en Gilg. OB Schøyen<sub>2</sub> rev. 64 : *i-r[u-ub a-d]i-ir-tum a-na [l]i-ib-[b]i-š[u]* "*adirtu* entra dans son cœur."

<sup>273</sup> Pour Lambert (1974, 296), il existe une ambivalence humide – sec dans le monde souterrain. Il est humide lorsqu'il est positif et associé aux plantes et à Ea, mais il est sec comme monde des morts et habitat des démons. Dans la prière à Sîn, *adirtu* est rattaché à Ea et à l'Apsû, c'est-à-dire au domaine humide.

formule type (Maul 1994, 488:63-64). La première immersion avec l'eau coulant dans le dos, enlève toute trace du mal et l'emporte dans l'Apsû, la seconde immersion avec l'eau coulant sur la face, remplace le mal par une énergie positive (cf. Maul 1994, 88-89). Les eaux du fleuve sont identifiées à celles de l'Apsû comme le montre les namburbi : *ina qer-bi-ki* <sup>dÉ-a</sup> LU-GAL ABZU *ib-na-a šu-bat-su* "En ton centre (du fleuve), Ea roi de l'Apsû, construisit sa demeure" (*izišubbû*-Namburbi 149 (Maul 1994, 141) ; Sm 1704± Rs. 3 (Maul 1994, 288). L'*adirtu* est emporté par les eaux du fleuve comme le montre une autre prière au dieu personnel : *i-dir-ti* KU<sub>6</sub> *lit-bal li-bil* ÍD "Que le poisson emporte l'*adirtu* !" <sup>274</sup> Que le fleuve l'emporte ! (K 254 (IVR<sup>2</sup> 59 no. 2) + K 3369 (+ dupl. LKA no. 29k) l. 15). Cette notion des eaux purificatrices du fleuve est attestée ailleurs dans les namburbi, par ex. Sm 1704± Rs. 8-9 (Maul 1994, 288) : ÍD GAL-ti ÍD MAĦ-ti [Í]D *eš-re-e-ti šu-šu-ru* A.MEŠ-ki *muḥ-ri-in-[ni l]um-nu* "Fleuve, tu es grand ! Fleuve, tu es sublime ! Fleuve, tu es droit ! Ce sont tes eaux qui remettent (toutes choses) droites ! Reçois de moi le mal !". La phrase récurrente qu'on trouve dans les incantations des namburbi : *nār ešrēti šūšuru mûki* "Fleuve, tu es droit, tes eaux remettent (les choses) droites" (LKA no. 125:16'-17' cf. Maul 1994, 87 et n. 33) a un sens proche des lignes de la prière de Sîn.

Les lignes Sîn 5-6 apparaissent avec des variantes dans une prière de la tablette V de *Bīt rimki* (Læssøe 1955, 58sq. et 62sq. l.92-94) :

*Bīt rimki* V 92-94:

[*erše*]-tum *lim-ḥur-an-ni lid-di-na me-lam-ma-ša-ma lum-ni lit-bal*

[*k*]a-bi-su-ki *lim-ḥu-ru-ni-ni*

<sup>r</sup>e-te-qu-ki *li-ten-nu-ú* KI-ia

"Que [la terre] reçoive de moi, qu'elle me donne son aura et qu'elle emporte mon mal,

Que ceux qui te (la terre) piétinent reçoivent de moi,

Que ceux qui passent sur toi se substituent à moi."

Dans la phrase *liš-du-ud ar-ni la pa-li-ḥi ma-ḥar-ka lil-qí* en (A) et (D), le sujet est "la terre" employée avec *šadādu* en (D) 9' et à reconstituer en (A) 16'. La fin de cette prière concerne le jugement du patient par le dieu, la protestation d'innocence et la supplication du patient.

Cette prière apparaît comme un mélange mal construit de fragments d'incantations pour retirer la peur (*adirtu*) du patient (Lambert 1974, 297). On distingue cependant une structure qui permet d'ordonner les prières en deux groupes : Version 1 : (A) et (D), version 2 : (B), (C) et (E). Mais il existe de plus des variantes à l'intérieur des groupes. Les différences entre les rubriques des cinq témoins sont intéressantes car elles montrent que la même prière à Sîn pouvait être employée pour des objectifs différents, dans des rituels dissemblables (cf. p. 115sq.). Traditionnellement adressée à Sîn,

<sup>274</sup> Pour le poisson avec le losange comme symbole du dieu personnel dans les sceaux néo-assyriens, voir p. 299sq.

elle est transformée de plus, dans le diġiršadaba de la version assyrienne, en une prière au dieu personnel.

La prière de Sîn est suivie d'un rituel où il est requis de confectionner une statuette du patient avec l'argile du fleuve puis, après la récitation de la prière *bēlum askaru/nannāru kullat binīti* "Seigneur, croissant de lune/luminaire de la totalité des créatures", de la jeter dans le fleuve (cf. p. 99).

Les cultes de Nanna/Suen sont liés dès l'époque archaïque à ses aspects lumineux et à ses processions (Hall 1985, 250-325). A l'époque d'Ur III sont attestés plusieurs rites de lamentations (ér) accomplis à Ur (UET 3 Index 106 ; Hall 1985, 350sq.). Les prières à Sîn apparaissent dans les grandes séries rituelles de l'époque assyrienne : *Bīt rimki* et *SDR* (<sup>d</sup>*Sîn* UD.SAKAR *šu-pu-ú* SAĠ.KAL DIĠIR.MEŠ "Sîn, luminaire élevé, chef de file des dieux", cf. Butler 1998, 149sq. ; Mayer 1976, 408), la formule *attalû* contre les éclipses (Mayer 1976, 100-102) qui est reprise dans les namburbi (Maul 1994, 458sq.) et *Mīs pî* (<sup>d</sup>*Sîn nán-na-ru* AN-*e* DIĠIR *e-tel-lu* "Sîn, luminaire du ciel, dieu suprême", cf. Mayer 1976, 408). Sporadiquement, on le prie aussi dans les rites médicaux (Mayer 1976, 409). Sîn apparaît comme Šamaš et les dieux personnels dans les rituels pour obtenir des rêves favorables (*ADRC* ii 59-60 ; Butler 1998, 296 et 210-211). Dans le même contexte, Anzagar est l'agent de Sîn (*SDR* 32 ; Butler 1998, 390). Le rêve favorable signifie que les dieux ont défait le péché du patient :

*SDR* 25-26 (Butler 1998, 388):

*ú-ma-<sup>3</sup>i-ir-ma* AN.ZA.GĀR DIĠIR *šá MÁŠ.GI<sub>6</sub>.MEŠ*

*ina šar mu-ši-im li-paṭ-ṭi-ra ár-ni*.MU *lu-uš-lim<sub>x</sub>*(ME) *šèr-ti lu-ta-lil ana-ku*

"(Sîn) a envoyé Anzagar, le dieu des rêves : dans la nuit qu'il défasse mon péché ! Je veux être en paix ! Que je sois purifié de ma faute !"

## 2.2. Enki/Ea

Enki/Ea joue un rôle important dans les diġiršadaba de la version standard assyrienne et dans les rituels du 1<sup>er</sup> millénaire<sup>275</sup> Le texte Kh<sup>2</sup> 1514 (PBS 1/1 no. 14) (Dš no. 11 (m)) contient en début trois prières dont les incipits sont cités dans la tablette rituelle de *Bīt rimki* (cf. p. 272). La première prière est adressée non pas aux dieux personnels mais aux trois grands dieux des rituels et de la magie : Ea, Šamaš et Marduk (identifié à Asalluḫi comme fils d'Ea)<sup>276</sup>. Ea et Asalluḫi sont mentionnés lignes 17-18 en rela-

<sup>275</sup> A l'époque paléo-babylonienne, Enki est traditionnellement le dieu qui a créé le gala (*kalû*), lui a donné les prières et les lamentations "qui calme le cœur" et les tambours ub et lilis qui "prononce le "aḫulap". Il a fait cela pour que le gala puisse apaiser la colère du cœur d'Inanna qui troublait le ciel et la terre (Kramer 1981, 1-11).

<sup>276</sup> Le texte K 3519+9012 // Rm 246 porte la signature diġir-ša-dab-ba mais concerne non pas le dieu personnel anonyme mais Marduk et Šarpanitu (Lambert 1974, 268).

tion au serment et parjure (*māmītu*) : “Eloigne-toi, *Māmītu* ! Chasse(-la), Ea, roi de l’Apsû ! [Et] Asalluḫi, le seigneur de l’art conjuratoire !” La mention de *māmītu* évoque *Šurpu* III (“[Asalluḫi], l’exorciste des dieux, défera le serment de toutes sortes qui a saisi l’homme, fils de son dieu”<sup>277</sup>). Le serment est considéré comme un pouvoir démoniaque dans ce passage.

Ea joue en outre un rôle dans la naissance de *adirtu* “assombrissement” dont il est question dans la prière à Sîn (cf. p. 231sqq.).

VAT 13608 + iv 15’ (A) // VAT 13630 ii 4’ (B) // K

6018+8958+12922+13296+14704 face 9’ (C) // K

6018+8958+12922+13296+14704 revers 8’ (D)

- A *a-šar ki-i šam-mi er-[-še-tum ...]*  
 “Au lieu où, comme les herbes, la terre [...]”
- B *[ki-m]a šam-mi KI-ti a-dir-tú ul-du*  
 “La terre a fait naître l’“assombrissement” [comme] les herbes”
- C *a-šar Ú<sup>HI.A</sup> er-še-tum a-[-dir]-[ti]*  
 “Au lieu où la terre [a fait naître] mon “assombrissement” (comme) les herbes”
- D *[-a]-šar it-ti Ú<sup>HI.A</sup> KI-tim a-dir-ti ul-du*  
 “Au lieu où, avec les herbes, la terre a fait naître mon “assombrissement””

La terre fait naître *adirtu* qui, comme *māmītu* dans la première prière des diĝiršadaba, est considérée comme une force démoniaque. Les démons comme les maladies surgissent de la terre à la manière des plantes (cf. p. 236sqq.) :

*Ludlul* II 57 :

*it-ti ur-qí-tum KI-tim i-pi-ši lu-’-tú*

“Avec la verdure, “Infirmité” a fendu la terre.”

*Šurpu* VII 5-6 :

dù-dù ú-šim-gin<sub>7</sub> ki-a mu-un-d[ar]

*aḫ-ḫa-zu ki-ma ur-qí-ti er-še-ta i-pi-š[i]*

“Jaunisse” comme la verdure a fendu la terre.”

La prière à Sîn continue avec l’appel à la terre pour qu’elle entraîne (*šadādu*) *adirtu* dans ses profondeurs infernales. Cet appel à la terre fait partie des formules redondantes qu’on trouve dans les prières des namburbi et dans les šuilla :

<sup>277</sup> *Šurpu* III 1-2. La tablette III énumère tous les “parjures” possibles (cf. p. 298 n. 352 et 331.)

d<sub>1</sub> *eršetu limḥuranni*  
 d<sub>2</sub> *liddina melemmaša(-ma)*  
 d<sub>3</sub> *lumnī litbal*

“Que la terre de moi accueille (le mal) (et) me donne ensuite son aura, qu’elle emporte mon mal !”  
 (Mayer 1976, 270 ; Maul 1994, 63)

Le mal doit être banni dans la terre car, selon la conception mésopotamienne, l’énergie du mal ne peut pas être effacée mais seulement déplacée. En déplaçant cette énergie hors de l’homme, il se crée un “espace vide” à l’intérieur du patient qui doit être rempli par une énergie positive. Cette conception est évoquée en d<sub>2</sub>. La terre accueille le rayonnement négatif et donne à l’homme une aura positive qui le protège (*melemmu*). La terre est ambivalente car elle est à la fois la source de l’énergie négative et positive (Maul 1994, 64).

La phrase d<sub>1</sub> peut être remplacé par d’ :

d’ *nāru limḥuranni* “Que le fleuve de moi reçoive (le mal) !”  
 (viennent ensuite les lignes d<sub>2</sub>-d<sub>3</sub>) (Mayer 1976, 271)

La mention de l’Apsû dans la ligne suivante de la prière à Sîn est une autre évocation à Ea, celle de la purification du mal par les eaux de l’Apsû. Les eaux purificatrices de l’Apsû sont aussi celles du fleuve (Mayer 1976, 272 ; cf. p. 260 et 291)<sup>278</sup>. L’appel à la purification par les eaux du fleuve apparaît aussi dans les formules récurrentes des litanies *Lipšur* (Maul 1994, 93):

*Lipšur* Type II 1\* 39’ (Reiner 1956, 142):  
*mū nāri ellūtu li-is-[su-u] arnīja*  
 “Que les eaux pures du fleuve éloignent(?)<sup>279</sup> mes péchés !”

*Lipšur* Type II 1\* 19’ (Reiner 1956, 140):  
*arnī kīma mē nāri ṭābūti ana ašrišu ai i[tūr]*  
 “Que mon péché comme les bonnes eaux du fleuve, ne revienne pas en son lieu !”

Dans un contexte rituel, le texte diagnostique AO 7760 ii 26’ mentionne le KAR.ZA.GIN.NA “Quai de lapis-lazuli” qui appartient au domaine d’Ea avec son temple, ses portes et ses jardins. C’est dans ce domaine, qui fait partie de l’Esagil à Babylone, que se déroule le rite de *Mīs pi* “lavage de bouche (de la statue du dieu)” (George 1992, 300-303 ; Berlejung 1997,

<sup>278</sup> Le caractère ambivalent de la terre caractérise aussi la rivière qui y coule : id-kur-ra “rivière du kur”. Dans le mythe d’Enlil et Ninlil 93-94 et 98-99, elle est qualifiée de id lú gu<sub>7</sub>-gu<sub>7</sub> “rivière mangeuse d’homme”. La rivière du kur est aussi un véhicule de mort, Gilg. et Huwawa A 26 : ad<sub>6</sub> a-a ib-dirig-ge igi im-ma-an-si “J’ai vu des cadavres qui font déborder les eaux (de la rivière)” (Bruschweiler 1987, 49).

<sup>279</sup> *nesū* G est intransitif “être loin, s’éloigner”. On attendrait ici une forme D transitive : *linessi*.

206sq.). Le É.KAR.ZA.GÌN.NA est la porte vers l'Apsû (BM 35046 rev. 26-28, cf. George 1992, 94) pour deux raisons : d'abord parce que l'Apsû est représenté sur terre par l'Esagil (George 1992, 301sq.) et ensuite parce que le fleuve mène aux eaux souterraines de l'Apsû et que le KAR.ZA.GÌN.NA symbolise un "quai cosmique" (George 1992, 300 ; Berlejung 1997, 208)<sup>280</sup>.

On trouve Enki/Ea dans les eršahuğa du 1<sup>er</sup> millénaire (Maul 1988, 121-133 Ešh n10-Ešh n12). Le texte BM 78164 (CT 58, 70) est un eršahuğa médio-babylonien bilingue à Enki (Geller 1992, 528-532).

### 2.3. Inana/Ištar<sup>281</sup>

K 3131 (Maul, 1988, 280-282 Ešh n69) est un eršahunga bilingue à Inana/Ištar dont la partie introductive est identique à celle des diġiršadaba.

K 3131

#### Transcription

Face

1	me-e gašan-mu-ra [a-na(-)...-ak] ana-ku ana be-el-ti-ia m[i-na-a ēpuš]	
2	gi-in-mèn gašan-mu-ra [a-na(-)...-ak] re-ši ana-ku ana be-el-ti-i[a mi-na-a ēpuš]	
3	ġe <sub>26</sub> <sup>e</sup> gašan-mu-ra [a-na(-)...-ak] ana-ku be-el-ti-ia <sup>r</sup> mi <sup>1</sup> -[na-a ēpuš]	
4	ġe <sub>26</sub> <sup>e</sup> gašan-an-na gašan-mu-ra a-n[a(-)...-ak] [a]na-ku ana <sup>d</sup> iš-tar be-el-ti-ia m[i-na-a ēpuš]	
5	[ġá-r]a <sup>1</sup> gašan-mu [ ] [ana i]a-a-ti be-el-tum [ ]	
6	[ ] x zí-ib-bi-da [ ] [ -t]um [ ]	
7	[ ] x [ ]	

<sup>280</sup> Comme l'avait défini Bruschweiler 1987, 48, les temples sont "des représentations symboliques des lieux cosmiques, associés aux dieux dont ils sont la demeure".

<sup>281</sup> Ištar n'est pas seulement une déesse individualisée, mais la déesse personnelle, car on désigne la déesse personnelle non pas par *ilšu* mais par *ištaru* (cf. p. 297sq.).



## Revers

1'	[ ] x (x) [ ] še IB x [ ]
2'	lu <sub>9</sub> -ġá-ġá maḥ-A-AN [ ] gíl-la-tu-u-šú ma-a[-da(-)]
3'	ám ḥulu(-)ám(-)mu-L[U ] min-ma'(ĠIŠ) lem-nu šà <sup>r</sup> ir-ta <sup>r</sup> -[ ]
4'	gig-ga a-še-er-ra su nu-[zí-ib-ba su-ni-ta zi-ga-ab(?)] mur-šu ta-ni-ḥu la tú-ub <sup>7</sup> [šīri usuḥ zumrišu(?)]
5'	[k]á-maḥ-àm-zu-ta x [ ] ina ba-bi-ki ši-ru-ti x [ ]
6'	ša-zu šà-ama-tu-ud-da-gin <sub>7</sub> ki-[bi-šè ḥa-ma-gi <sub>4</sub> -gi <sub>4</sub> ]
7'	ama tu-ud-da a-a-tu-ud-da-gin <sub>7</sub> x [ki-bi-šè ḥa-ma-gi <sub>4</sub> -gi <sub>4</sub> ]
8'	<sup>r</sup> A <sup>r</sup> .IGI šà-ḥuġ-ġe <sub>26</sub> 61(LX-šu-DIŠ)-àm mu-[bi-im <sup>d</sup> Inanna-ke <sub>4</sub> ]

## Traduction

## Face

- 1 Q[u'ai]-je [fait] à ma dame ?  
 2 Moi, l'esclave (sum. la servante), [qu'ai-je fait] à ma dame ?  
 3 Q[u'ai]-je [fait] à ma dame ?  
 4 Q[u'ai]-je [fait] à Gašananna/Ištar, à ma dame ?  
 5 [A m]oi [ ] (sum. ma) dame [ ]

## Revers

- 1' ..... [ ]  
 2' (akk. Ses) transgressions sont nombreuses [ ]  
 3' Quel que soit le mal qui ..... [ ]  
 4' Maladie, (larmes de) désolation, malaise, [sors de son corps !(?)]<sup>282</sup>  
 5' À tes portes élevées [ ]<sup>283</sup>

<sup>282</sup> La ligne peut être complétée grâce à des parallèles, cf. Maul 1988, 151 Ešh n19-n20:36 ; id. 185 Ešh n31 rev. 11sq. ; id. 257 Ešh n53:19'sq. ; id. 339 Ešh n95 :5'-6'.

<sup>283</sup> Cette ligne contient peut-être une promesse de louange comme dans les lettres-prières, cf. Hallo 1968, 84:49 ; Maul 1988, 282.

- 6' Ton cœur, comme le cœur d'une mère génitrice [— qu'il revienne en son] lieu !
- 7' Comme une mère génitrice, comme un père géniteur [— qu'il revienne en son] lieu !
- 8' Eršaḥuḡa [de] 61 lignes [à Inanna]

L'incipit *me-e gašan-mu-ra* [...] apparaît dans le catalogue K 3482 rev. 2' (Maul 1988, 61 Kat. n3). K 3482 rev. 3' totalise deux *ér-ša-ḥuḡ-ḡe<sub>26</sub>* pour une déesse dont le nom n'est pas conservé. Il est peu vraisemblable qu'il n'ait existé que deux prières à Inanna/Ištar. Une alternative serait que le catalogue K 3482 rev.2' cite l'incipit de la prière à Aja qui commence aussi par une invocation du type *me-e ...-mu-ra* (Maul 1988, 299 Ešh n74-n75). L'invocation sous forme de litanie rappelle celle des diġiršadaba et il faut peut-être compléter la première ligne conformément à ces prières : *me diġir-mu a-na í-im-ak* (Dš no. 1:1) // *me-e dīm-me-er-mu a-na-àm mu-ni-í[b-ak]* (K 3141:7' (Maul 1988, 60 Kat. n. 2).

IM 67630 (CTN 4 no. 168) i 51-ii 38 est un šuilla à Ištar (Ištar 31, cf. Zgoll 2003a, 97-105) composé d'une prière (lignes 1-28) et d'un rituel (lignes 29-51). Celui-ci est suivi, après un trait de séparation, d'un second rituel qui s'adresse aux dieux personnels (lignes 52-55).

Le thème central de la prière est la puissance d'Ištar qui détient la royauté du ciel et de la terre (Ištar 31:11), qui domine les dieux (Ištar 31:3 et 5), devant laquelle les rois se prosternent (Ištar 31:13) etc. Elle est aussi celle qui possède les rites (*paršū* Ištar 31:2), décrits au début de la supplication du patient (Ištar 31:15sq.) : "Richement j'ai déposé des offrandes pour les dieux, ceux du rituel. Je tiens le *gamlu*, qui défait toutes les maladies, dans ma main gauche. Je lève dans ma main droite le *šul-a-lum*, qui rend aimable le dieu en colère" (Ištar 31:19-21). Les emblèmes *gamlu* et *šul-a-lum* apparaissent surtout dans les représentations de Martu/Amurru (cf. ci-dessous). Le but de la supplication du patient est, comme dans les *eršaḥuḡa* et les *diġiršadaba*, l'apaisement d'une divinité que ce soit Ištar elle-même ou les dieux personnels (cf. chap. IV).

BM 78250 (CT 44, 24) est une prière bilingue à Inanna éditée par Maul (1988, 10-15). L'introduction contient une prière d'intercession sous forme de litanie qui ressemble au "heart pacification unit" des *eršemma* (Cohen 1981, 21sq. ; Maul 1988, 15sq.) et aux litanies en *emesal* pour les dieux des balaḡ. La phraséologie est similaire aux *eršaḥuḡa* anciens BM 29632 (Michalowski 1987, 37-48), VAT 1421 (VAS 10, 179) (cf. p. 218sq.) et aux *eršaḥuḡa* du 1<sup>er</sup> millénaire (Civil 1969, 72). La signature, partiellement conservée, cite Nanna au lieu d'Inanna. Cette prière n'était probablement pas un *eršaḥuḡa* car la formule finale typique est absente (Maul 1988, 24sq.)

et les restes de la signature ne semblent pas correspondre à ér-ša-ḥuġ-ġe<sub>26</sub> (Maul 1988, 13).<sup>284</sup>

#### 2.4. Amurru

Amurru est un dieu relativement rare dans la littérature sumérienne et akkadienne (Klein 1997, 99 ; Beaulieu 2005, 31-46). Il n'apparaît pas dans les diġiršadaba mais représente néanmoins un dieu personnel à qui l'on adresse des prières en sumérien syllabique. En cela il fait partie du contexte où évoluent à la fois le dieu personnel et les textes les plus anciens de la piété privée. Amurru apparaît dans les textes de l'époque d'Ur III, mais dans l'iconographie des sceaux seulement à la période d'Isin-Larsa. Le dieu dénote non seulement une location géographique (l'ouest), mais il est aussi la personnification divinisée des Amorites (Beaulieu 2005, 33). Dans le mythe "Mariage de Martu" dont la composition date probablement d'Ur III, Amurru est dépeint avec les stéréotypes sumériens du sauvage. Le pouvoir des Amorites évoluant rapidement durant la période d'Isin-Larsa, l'appréciation d'Amurru change également. Le chant šir-gíd-da SRT 8 (Falkenstein 1959, 121-140) reflète ce changement : Amurru est décrit dans l'introduction hymnique (lignes 1-20) comme un dieu guerrier héroïque et terrifiant. La suite est une description de ses activités en faveur du roi : il est son aide dans la bataille (ligne 33), il est son protecteur (ligne 34), il pourvoit le pays en abondance (lignes 36-39), etc. Il revêt une double nature de guerrier et d'exorciste (Beaulieu 2005, 41sq.). A cette époque, il est représenté en outre sur les sceaux-cylindres avec un vêtement court caractéristique des dieux guerriers (Braun-Holzinger 1996, 287sq.).

Sur ces représentations iconographiques, il porte aussi un emblème, le *gamlu*, une sorte de harpé, qu'on trouve également sur les représentations de Nanna/Suen (*gamlu* surmonté du croissant de lune) (Braun-Holzinger 1996, 287-301 et 323)<sup>285</sup>. La relation d'Amurru avec Nanna/Suen apparaît dans les textes (Kupper 1960, 60sq.) : le fragment VAT 1372 (VAS 2 no. 75) est une "Sammeltafel" qui contient aux lignes 1-13 un hymne à Nanna/Suen et aux lignes 14-20 un hymne à Amurru (Bergmann 1965, 31sq.). Cette relation s'explique peut-être par leur appartenance commune à la steppe (Kupper 1960, 60sq. et 77), également, d'après ce que nous indiquent les diġiršadaba, par leur lien au dieu personnel (*il ramāni*, cf. p. 153sq. et 285sq.) et à la piété privée (Edzard 1987-1990, 436).

Au lieu du *gamlu* surmonté du croissant de lune, Amurru tient quelque fois sur ses représentations le même *gamlu* qu'Enki (*gamlu* surmonté d'une

<sup>284</sup> La lamentation "Ištar Bagdad" contient aussi des thèmes qu'on trouve dans les prières pénitentielles et dans *Ludlul*.

<sup>285</sup> Le *gamlu* est associé avec d'autres dieux, cf. Masetti-Rouault/Rouault 1996, 186sqq. Pour le *gamlu* de Dagan, voir Otto 2006, 262sq.

tête de bélier) (Braun-Holzinger 1996, 287sq.). Amurru est associé à Enki et Damgalnunna dans les lamentations, en particulier dans les litanies des balaġ (Cohen 1988, 135:f+247-249, 157:65-67, 161:b+160-162, 299:32-34, 301:82-84, 474:b+150-152 et p. 492) et des eršaġuġa (Maul 1988, 151 Ešġ n19-n20:40-43, 167 SBH n30 Rs. 39-42, 195sq. Ešġ n34a(+))Ešġ n34b:29-32, 291, Ešġ n73 rev. 11-14. En 114 IVR<sup>2</sup> 21\*n2 Rs. 38-39 Amurru n'est mentionné qu'avec <sup>d</sup>Gú-bar-ra (= Ašratu). Il existe en outre quelques fragments d'une lamentation individuelle à Amurru datant du deuxième millénaire écrite en sumérien syllabique et deux fragments bilingues d'eršaġuġa à Amurru (Maul 1988, 180-183).

Le texte CBS 35 (PBS 10/2 no. 3) fait partie des fragments de lamentation qui contiennent une prière à Amurru (Bergmann 1965, 33-42). Le texte provient probablement de Sippir et doit dater non pas de l'époque cassite mais paléo-babylonienne (Michalowski 1987, 42). Se référant à la copie du texte, Bergmann suppose que la tablette contient une seule composition. La copie est cependant erronée et il faut inverser la face et le revers. De plus la tablette ne contient pas une seule, mais deux compositions. La prière de la "face" est une prière pénitentielle à Nintu, partiellement parallèle à L 1493. Elle se termine par un double trait horizontal de séparation (cf. p. 247sq.). Les deux prières de CBS 35 s'inspirent des eršaġuġa ou des diġiršadaba (Maul 1988, 9)<sup>286</sup>.

#### CBS 35 (PBS 10/2 no. 3)

##### *Transcription*

##### "Revers"

- |    |  |
|----|--|
| 1  | diġir gu-ul-gu-ul eden-na eden-na ba-zi-ga               |
| 2  | diġir eden-na diġir gu-ul-gu-ul eden-na eden-na ba-zi-ga |
| 3  | <sup>d</sup> MAR.TU ù-mu ħu-úr-sá-ġá-ke <sub>4</sub>     |
| 4  | e-ġi-zi-di-a-ba ga-ša-an gu-la                           |
| 5  | úr-saġ diġir zi-da-mèn <sup>d</sup> MAR.TU               |
| 6  | <sup>d</sup> MAR.TU diġir zi-da-mèn <sup>d</sup> MAR.TU  |
| 7  | a-úr-sá-sá-mu <sup>d</sup> MAR.TU                        |
| 8  | di-li-ri-ġá-mu <sup>d</sup> MAR.TU                       |
| 9  | bar-bi mu-lu šà-bi x [                                   |
| 10 | gi-ri-in urú šà-bi [                                     |
| 11 | [ ] x x x [  |

<sup>286</sup> Voir aussi Hallo 1971, 40 et Cohen 1981, 32sq. Sur l'histoire des eršaġuġa, voir Michalowski 1987, 37-48. Pour L 1493 voir p. 247sq.

1 Dieu grand destructeur de la steppe, qui dans la steppe s'est dressé,  
2 Dieu de la steppe, dieu grand destructeur de la steppe, qui dans la  
steppe s'est dressé,  
3 Amurru, seigneur de la montagne,  
4 De Egi-zi-an-na, la grande dame.  
5 Tu es le champion, le dieu légitime – Amurru.  
6 Tu es Amurru, le dieu légitime – Amurru.  
7 Mon (dieu) aux beaux membres – Amurru.  
8 Mon (dieu) qui marche seul(?)<sup>287</sup> – Amurru.  
9 Dont l'aspect est celui d'un homme, dont le cœur est [...]  
10 La ville rougeoyante(?), son centre [...]  
11 [ ] x x x [ ]

A la ligne “rev.” 4, e-gi-zi-di est pour la prêtresse *igišītu* ([égi<sup>e/i</sup>]-gi-ši-zi : *i-gi-ši-tu*, [égi-z]i-gal : ŠU-*tu*, [égi-z]i-an-na : <sup>d</sup>*Iš-tar* <sup>d</sup>*A-nim* “Ištar d’Anum” (Lu iv 18-20 (MSL 12, 129), aussi attesté dans OB Proto-Lu 230-231 (MSL 12, 41). Celle-ci fait partie des prêtresses stériles dans la conclusion d’Atra-ḫasīs III vii 6-7: “Etablis des prêtresses-*ugbabbu*, *entu* et *igišītu* ! Qu’elles soient taboues ! Barre(-leur) l’enfantement !” (*šu-uk-ni ú-ug-ba-ak-ka-ti e-ne-ti ù e-gi-ši-a-ti lu-ú ik-ki-bu ši-na-ma* <sup>ṛ</sup>*a*-<sup>ṛ</sup>*la-da*-<sup>ṛ</sup>*am* <sup>ṛ</sup>*pu-ur*-<sup>ṛ</sup>*si*). Plusieurs rois d’Isin consacrent leur fille à cette fonction (Steinkeller 2005, 301sq.) et elles reçoivent des quantités de rations juste inférieures à celles des prêtres en. Ces éléments plaident en faveur de leur statut social

288 L'épithète <sup>d</sup>mar-tu dumu-an-na "Martu, fils du ciel" est l'incipit d'une lettre-prière (Etel-pi-Damu à Martu) attesté dans le catalogue de lettres-prières W 17259an 19 (van Dijk 1989, 442 ; Cavigneaux 1996c, 57sq.), cf. le commentaire de Michalowski 1991, 32 n. 48.

supérieur. Ninḫursaġ<sup>289</sup> et Nin-girima<sup>290</sup> sont communément désignées par <sup>(d)</sup>Egi-zi-(gal-)an-na (= <sup>d</sup>Gašan-ḫur-saġ-ġá ; Steinkeller 2005, 303sq. n. 11 et n. 16). e-gi-zi-di-a-ba doit peut-être être interprété dans ce passage non pas comme la mention de la prêtresse egi-zi(.d) mais plutôt comme le nom de la déesse Ninḫursaġ en relation avec Amurru et la montagne (ḫur-saġ)<sup>291</sup>.

## 2.5. Nintu

Nintu est le nom de la déesse-mère attestée dès l'époque archaïque (Selz 1995, 266; Cavigneaux/Krebernik 1998-2001, 507) et qui apparaît dans le contexte de la piété privée. Elle est tôt assimilée à Ninḫursaġ (Jacobsen 1973, 281-286 ; Heimpel 1998-2001, 379). Déjà à l'époque de Gudea (Gudea St. A i 1 et iii 5), les deux déesses sont identiques<sup>292</sup>. Nintu est une déesse importante car c'est la seule divinité mentionnée dans les diġiršadaba sumérien : BM 96574 (CT 58, 40) 4 (cf. p. 40 et 139).

L 1493 (ISET I 223)<sup>293</sup> est le témoin d'une prière pénitentielle en sumérien syllabique à Nintu qui s'inspire des eršaḫūga ou des diġiršadaba (Michalowski 1987, 42sq. ; Maul 1988, 9). Elle fait partie du lot des tablettes de Lagaš du Musée d'Istanbul mais pourrait provenir plutôt de Sippir (Hallo 1971-72, 40 ; Michalowski 1987, 42). La face assez bien conservée est partiellement parallèle à CBS 35 "face" (PBS 10/2 no. 3). Il ne reste du revers de L 1493 que quelques signes et la fin, avec la formule typique des prières pénitentielles, et le colophon (Cohen 1981, 33 et n. 156).

<sup>289</sup> Pour Ninḫursaġ, voir p. 247 n. 292.

<sup>290</sup> Nin-girima est à l'époque archaïque la déesse de l'incantation : <sup>UD</sup>ni-ki-KU<sub>7</sub> URU-TE-ME-ta KA.LI nám-ta-LAGAB "Nin-girima a fait sortir de sa ville(?) l'incantation" IAS 188 iv' 1-3 (cf. pour le vocabulaire UD.GAL.NUN, voir Krebernik 1984, 337-366), d'où le girin ("bassin(?)") de la ligne 10 ? Elle perd de l'importance en faveur de Asaluḫi/Marduk au 2<sup>ème</sup> millénaire (Krebernik 1998-2001, 365).

<sup>291</sup> Ninḫursaġ est d'après SRT 8:6, la mère d'Amurru. Cette généalogie peut s'expliquer par la relation particulière d'Amurru et de Ninḫursaġ avec la montagne : l'un parce qu'il est le dieu des nomades, l'autre parce qu'elle est la personnification de cette montagne, espace des nomades.

<sup>292</sup> Les deux déesses seraient à l'origine des déesses des animaux. Elles se distingueraient par leur fonction respective dans le monde animal: Nintu protégerait les animaux domestiques et Ninḫursaġ, les bêtes sauvages (Jacobsen 1973, 285sq.). D'autres indices montrent que les deux déesses n'ont pas toujours été assimilées : On trouve séparément la mention de Ninḫursaġ et de Nintu dans une inscription aAkk (Gelb / Kienast 1990, 259:169-171 = Frayne 1993, 98sq. 29-31) et dans une liste d'offrandes de l'époque d'Ur III (TCL 5 pl. XL no. 6053 ii 29 <sup>d</sup>nin-tur et iv 3 <sup>d</sup>nin-ḫur-saġ). Mais il est possible qu'il s'agisse là de formes locales de la même déesse (Cavigneaux / Krebernik 1998-2001, 507sq.).

<sup>293</sup> La tablette est censée provenir de Lagaš (Dimensions : 75 (larg.) x 55 (haut.). Elle a été collationnée à Istanbul par A. Cavigneaux.

L 1493

*Transcription*

Face

- 1 [(x) x] ma-al-zu <sup>d</sup>še-en-tur mu-un-dím-m[a<sup>?</sup> (x)]  
 2 [l]ú saġ kéš ga-ġar ki-ma-an-zé-er / gaba mu-un-na-ab-si-g[e (x)]  
 3 lú-ses ga-ak nam-tag igi tuk[u (x)]  
 4 lú-me-da kù-zu-da èn bí-in-[tar<sup>?</sup>] / ám-ḥulu ba-ra-mu-un-tuku [(x)]  
 5 íb-si sumur-ra-zu mi-ni-sù-ud šà-zu ḥé-in-[(ši)-ḥu-ḥu-ul]  
 6 di-ku<sub>5</sub> èn tar-tar a[n-k]i-<sup>r</sup>a<sup>?</sup> za-e ši-in-ga-[me-en]  
 7 úrgu si-ge gur <sup>r</sup>x<sup>?</sup> [ ] šu-za ì-[ġál (x)]  
 8 [x-š]è<sup>?</sup> mu-un-x [ ] g<sub>i4</sub>-a-za i-bí zi bar-[mu-ši-ib]  
 9 [ ] x ga<sup>?</sup> gi<sub>4</sub>-a-za x [ ]  
 10 [ ] mi-in-ḥulu <sup>r</sup>x<sup>?</sup> [ ]

Revers

- 11 [ ] x níġin [ ]  
 12 [ ] x mi-ni-[ ]  
 13 é-m[u ]-un-e-[ ]  
 14 šà-zu š[à ama tu-ud-da-gin<sub>7</sub> ki-bi-šè ḥa-ma-gi<sub>4</sub>-gi<sub>4</sub>]  
 15 ama [tu-ud-da a-a tu-ud-da-gin<sub>7</sub> ki-bi-šè ḥa-ma-gi<sub>4</sub>-gi<sub>4</sub>]

Environ 2 lignes anépigraphes

- 16 [ér-šà-ḥuġ-ġe<sub>26</sub> <sup>d</sup>Nintu]  
 17 x [ ] m]u-[b]i <sup>r</sup>šu<sup>?</sup> <sup>d</sup>Šamaš-mu-ba-lí-iṭ  
 18 iti sig<sub>4</sub>-a u<sub>4</sub> 27-kam

*Traduction*

Face

- 1 Toi qui es [...], Nintu, qui m'a façonné [(x)] :  
 2 Je veux être placé (comme) celui qui est attentif ! Tu feras disparaître le rival sur un "terrain glissant".  
 3 Je veux être traité (comme) un frère ! [Toi] qui vois le péché !  
 4 Avec l'exorciste, avec celui qui connaît le numineux, j'ai négocié.  
 Je ne veux plus avoir de mal !

- 5 C'est assez ! Tu as trop fait durer ta colère ! Que ton cœur s'apaise  
 envers moi !  
 6 Toi qui es aussi la juge qui sans cesse négocie au ciel et sur la terre :  
 7 Fais disparaître la colère ! Retourne-toi ! [Ma main] est placée dans  
 ta main.  
 8 J'ai [...] vers [...]. Toi qui reviens. Pose sur moi un regard droit !  
 9 [ ] .. Toi qui reviens. [ ]  
 10 [ ] Il(?) rend mauvais la /le [ ]

## Revers

Lignes 11-13 fragmentaires<sup>294</sup>.

- 14 Que ton cœur [comme le cœur d'une mère génitrice revienne en  
 son lieu !]  
 15 [Comme] une mère [génitrice, comme un père géniteur, qu'il re-  
 vienne en son lieu !]  
 16 [Eršaḥuḡa à Nintu]  
 17 x [ n+x] lignes, écrites par Šamaš-uballit.  
 18 Mois de *Simānu*, jour 27.

## CBS 35 (PBS 10/2 no. 3)

## Transcription

## "Face"

- 1 a-ra-[  
 2 lú saḡ [kéš  
 3 lú e-ri-i[m  
 4 lú e-ul-da ma [ ] bi-la-a x [  
 5 íb-si su-mu-ra-zu mi-ni-su-ud šà-zu ḥe-em-ši-ḥu-ḥu-ul  
 6 úr-gu-ud-ki-in gu-ru-ki-in šu-zu-a šu-mu ma<sup>?!</sup>-al  
 7 nam-da-ad-gu-ud šu bar zi saḡ di-íb-za gi  
 8 un-e pà ḥe-ni-ib-bé ka-na-mi ḥe-ma-zu  
 9 šà-zu šà a-ma tu-da-ki ki-bi ḥa-ma-gi-gi  
 10 ama du-de a-ia-du-da-a-ki ki-bi ḥa-ma-gi-gi

<sup>294</sup> A la ligne 13, é-mu [...] est peut-être pour la formule : é-mu é-ér-ra ba-ni-in-gur, ki-tuš-mu ki-tuš ši-ši-e ba-ni-in-gur "Il a transformé ma maison en maison de larmes, il a transformé ma demeure en demeure de sanglots" qu'on trouve dans les diġiršadaba sumériens Dš no. 1:15-16 // Dš no. 2:16-17 et passim.



“Face”

- La formule à la fin de L 1493 et CBS 35 est commune aux eršahuğa (Michalowski 1987, 42 ; Maul 1988, 10) et à un eršemma à Asalluḫi (Cohen 1981, 30:a+24-29). On la retrouve en conclusion des diğiršadaba sumériens comme en Dš no. 1 rev. 47-49 et Dš no. 2 rev. 57-59 (voir p. 188sq.).

La ligne 5 de CBS 35 (PBS 10/2 no. 3) et 5 de L 1493 sont identiques :

*maši* “C’est assez”, qui est la traduction akkadienne de *ib-si*, apparaît aussi dans la version standard des *diġiršadaba* 150 : *i-li ma-ši lib-ba-ka li-nu-ḥa* “Mon dieu, c’est assez ! Que ton cœur s’apaise !”. *ḥu-ḥu-ul* est sans doute une graphie pour *ḥuġ* (cf. Jaques 2006, 289sq.) comme dans le même passage des *diġiršadaba*.

CBS 35:6: úr-gu-ud-ki-in gu-ru-ki-in šu-zu-a šu-mu ma<sup>21</sup>-al  
 L 1493:7: úrgu sì-ge gur [x<sup>1</sup>] [ ] šu-za i-[ǵál (x)]

En CBS 35:7, on trouve la graphie syllabique nam-da-ad-gu-ud pour nam-tag dugud. Dans les eršahūga nam-tag dugud signifie la “faute grave” mais aussi “la lourde punition” (Maul 1988, 249 Ešh n48:15-16). On attend à la fin de la ligne la formule d’appel pour le regard du dieu comme en L 1493:8 : i-bi zi bar-[mu-ši-ib] “Pose sur moi un regard droit !”, mais on a en CBS 35 (PBS 10/2 no. 3) 18 šu bar zi qui semble être une confusion entre šu bar : *wuššuru* “libérer, délivrer” et igi zi bar : *kīniš naplusu* “regarder de façon droite/légitime”. Dans la même ligne, au lieu de comprendre, saġ di-ib comme une graphie pour šà dab<sub>(5)</sub> “cœur noué, colère” (Langdon 1919, 120 n. 10 ; Bergmann 1965, 41), il faut peut-être l’interpréter comme une variante de saġ(-ki) gíd (*nekelmû*) “jeter un regard mauvais, froncer les sourcils” (Jaques 2006, 117sq.) ou comme une variante de saġ ha-za (*rēšam kullum*) “être à disposition”.

## 2.6. Nisaba

Nisaba en tant que déesse du grain apparaît rarement dans les prières y compris dans les “Kultmittelgebete” (Mayer 1976, 433). Dans le šuilla <sup>d</sup>*Nisaba šarratu humalītu*, on s’adresse à elle en tant qu’intermédiaire pour apaiser les dieux personnels<sup>295</sup>. Dans les rituels, la mention de Nisaba est motivée par l’effet magique du cercle de farine :

Saġ-ba I 27-30 (Schramm 2001, 21) :  
 zì-sur-ra <sup>d</sup>Nisaba-ke<sub>4</sub> saġ íb-ta-an-gíd-í’  
 šà a-na zi-sur-re-e šà <sup>d</sup>Ni-sa-ba i-šar-ru-ru  
 sa-pàr <sup>d</sup>Nisaba-ke<sub>4</sub> hé-ni-ib-kéš-de<sub>5</sub>-e-dè  
 sa-pa-ru šà <sup>d</sup>Ni-sa-ba lik-su-šú

“Il s’avance contre le cercle de farine de Nisaba, que le filet de Nisaba l’enserme !”

(Akk.) “Celui qui tourbillonne en tous sens autour du cercle de farine de Nisaba, que le filet de Nisaba le saisisse !”

Le cercle de farine ne laisse passer personne, même pas les grands dieux comme le montre la série *Bīt mēseri* 193-194 (Meier 1941-44, 150) : “Avec le cercle de farine de Nisaba, l’anathème des grands dieux, je vous ai encerclés”. Le cercle de farine apparaît aussi dans les préparatifs de l’oniromancie comme le montre Gilg. IV 12, 45, 90, 132, 173 (Maul 2005, 28).

La participation de Nisaba dans *Mīs pī* est motivée aussi par l’emploi de la farine comme moyen cultuel pour ouvrir la bouche du dieu (BM

<sup>295</sup> On ne connaît pas de temple dédié à Nisaba. Le roi présargonique Lugalzagesi déclare qu’il est son grand lú-mah et la nomme comme sa déesse personnelle. Mais elle n’est pas la déesse de la cité d’Umma. Son culte semble avoir été limité à la ville de Nippur où elle est vénérée dans le temple de sa fille Ninlil avec Ninegala et Ninhursag (Michalowski 1998-2001, 578 ; Sallaberger 1993/I, 100).

33862:12sq. : “Nisaba, la reine qui ouvre la bouche des grands dieux”<sup>296</sup>. La farine peut-être remplacée par de l’eau ou du sel (Berlejung 1998, 191). La fonction purificatrice de Nisaba est indiquée par AN.kù-sù qui est soit le nom de la divinité <sup>d</sup>Kù-sù, qui apparaît souvent avec <sup>d</sup>Ezinam, une autre déesse du grain<sup>297</sup>, soit une épithète à lire littéralement : diġir kù sù “déesse à la profonde sainteté” (Michalowski 1998-2001, 576).

Nisaba B 31-33 :

ki sikil u<sub>4</sub> zu ní me-lem<sub>4</sub>-ma-na ér-te<sup>298</sup> ba-ses-ses

ama <sup>d</sup>ezina-AN.kù-sù ní me-lem<sub>4</sub>-ma-na ér-te ba-ses-ses

nam-tar mu-šub-ba ní me-lem<sub>4</sub>-ma-na ér-te ba-ses-ses

“La jeune fille qui connaît la lumière du jour, dans sa splendeur, pleure.

Mère Ezinam-Kusu, dans sa splendeur, pleure.

Celle qui fait tomber le destin<sup>299</sup>, dans sa splendeur, pleure.”

L’aspect purificateur de Nisaba est mentionné dans la litanie *Lipšur*<sup>300</sup> et dans le šuilla à Nisaba qui conclut avec une glose diġiršadaba (Mayer 1976, 433).

šu-íl-la à Nisaba

A = BM 78219 (RA 16, 67 ; CT 44, 35)

B = K 6028 (IVR<sup>2</sup> Add. to pl. 21\*)

C = K 3392 (*Bīt rimki*)

D = IM 67630:1-15 (Wiseman/Black, CTN 4 no. 168)

<sup>296</sup> Aussi *Mīs pī* Rituel de Ninive 48, juste après Kusu et Ningirim (Walker/Dick 2001, 40).

<sup>297</sup> Nisaba A version paléo-babylonienne 24 : <sup>d</sup>kù-sù arḫuš sù <sup>d</sup>ezinam ḫuġ-e-dè “Kusu qui a une profonde compassion, pour qu’Ezinam s’apaise”. Pour Kusu, la déesse de la purification, voir Michalowski 1993, 158-159 ; Conti 1997, 256-257. Pour les différentes divinités nommées Kusu, voir Krecher 1966, 133-134. Les trois divinités Kusu, Ningirim et Nisaba sont souvent associées dans les liturgies. Il s’agirait de divinités liées aux plantes et à l’herbe d’après Jacobsen 1976, 10.

<sup>298</sup> A côté de ér ses, il existe quelques exemples de ér-šè ses, traduit par *ana X bakû* dans le sens de “pleurer *sur* quelque’un/quelque chose”. ér-te n’est en revanche jamais attesté et une interprétation TE = šè n’est possible qu’en supposant que TE corresponde plus ou moins à l’emesal ta = *ana*. Une autre explication serait de comprendre te comme une forme abrégée de ní-te.

<sup>299</sup> mu-šub-ba pourrait théoriquement aussi être interprété comme une forme ES pour ní-šub-ba : *miqtu* “chute, accident”, aussi une maladie. Cependant il semble peu vraisemblable que dans un texte en EG apparaisse un seul terme en ES. De plus nam-tar ní-šub-ba comme titre ou épithète de déesse n’est pas attesté. Il est donc préférable de comprendre que la déesse peut agir sur le destin.

<sup>300</sup> Litanie *Lipšur* 75 (Reiner 1956, 136) : <sup>giš</sup>ŠA.GIŠIMMAR a-ra-an-šú lip-tur <sup>d</sup>Nisaba UN.GAL še-rit-su lit-[bal] “Que la spathe du palmier (le) libère de son péché ! Que Nisaba, la grande ... emporte sa faute !”. La “spathe du palmier” (*libbi gišimmaru*) est porteur d’une puissance positive dans les rituels (Maul 1994, 65).

*Transcription*

- 1 A ÉN <sup>d</sup>Nisaba šar-ra-tum ħu-ma-li-t[um]  
D ÉN <sup>d</sup>Nisaba šar-rat<sup>?</sup> x<sup>?</sup> te<sup>?</sup>-li-<sup>?</sup>tu<sup>?</sup>
- 2 A DÙ-at DIĠIR LUGAL ù NAM.LÚ.ULÙ<sup>LU</sup>  
D [ba]-na-át DIĠIR LUGAL ù NAM.LÚ.ULÙ<sup>[LU]</sup>
- 3 A sa-par <sup>d</sup>A-nun-na-ki DIĠIR.MEŠ ek-du-t[i]  
B sa-par [  
D [sa]-pàr <sup>d</sup>A-nun-na-ki DIĠIR.MEŠ ek-[du-ti]
- 4 A mu-sal-li-mat DIĠIR ze-na-a <sup>d</sup>XV ze-ni-t[um]  
B mu-sal-li-  
D [-m]at DIĠIR ze-né-e <sup>d</sup>XV z[e-ni-ti]
- 5 A lu-uš-pur-ki a-na DIĠIR.MU ze-ni-i <sup>d</sup>XV.MU ze-  
B lu-uš-pur-ki ana DIĠIR.M[U  
D [lu-u]š-pur-ki ana DIĠIR ze-né-e <sup>d</sup>XV z[e-
- 6 A šá kam-lu šab-su ìb-ba-šú-nu-ma ze-nu-ú KI-[ia]  
B šá kam-lu šab-su ìb-b[a  
D [šá ka]m-<sup>?</sup>lu šab<sup>?</sup>-ŠU ìb-ba-šú-nu ze-nu-u K[I-ia]
- 7 A su-ul-li<-mi>-im-ma DIĠIR.MEŠ ze-nu-u <sup>d</sup>XV ze-n[i-tu]  
B su-ul-li-mi-im-ma DIĠIR [  
D <sup>?</sup>sul-li<sup>?</sup>-mi-im-ma DIĠIR ze-na-a <sup>d</sup>XV z[e-ni-ta]
- 1 A ana-ku <sup>1d</sup>Šamaš-šum-ukīn DUMU DIĠIR-š[ú  
2 A [šá] DIĠIR-šú <sup>d</sup>Marduk <sup>d</sup>XV-šú <sup>d</sup>Šar-pa-ni-t[um]  
3 A [ḪUL] Á.MEŠ [ĠİŠ]KIN ḪUL.MEŠ NU.DU<sub>10</sub>.GA.M[EŠ]  
4 A [ina] É.GAL-ia u KUR-ia ĠÁL.MEŠ  
5 A [ḪUL.BI ia]-a-ši u É.GA[L.MU a-a TE-a]  
6 A [a-a DIM<sub>4</sub>] a-a KU.NU a-a K[UR-an-ni]  
7 A [ ] x x [ ]  
8 B an-nu-ú-a lip-pa-áš-ru gíl[-  
D an-nu-ú-a lip-pá-aṭ-ru gíl-la-tu-ú-a li-in-  
9 B ħi-ṭa-tu-u-a lim-ma-šá-a <sup>?</sup>i-i[l-ti]  
D ħi-ṭa-tu-u-a {Ras.} lim-ma-[šá]-a

- 10 B [ ]  
D *i-il-ti lip-pa-ṭir ka-si-ti li-ir-[ta-am]-me*
- 11 B *pa-ṭar ʾi-il-ti.MU liq-qa-bi* [  
D *pa-ṭarʾ i-il-ti-ia liq-qa-bi lip-[šur]*
- 12 B *nar-bi DIĜIR-ti-ki ka-a-a-[an*  
D *[da]-lil DIĜIR-ti-ki ʾka-a-an lu-ša-aʾ-pi*
- 
- 13 B KA.INIM.MA ŠU.ÍL.LÁ <sup>d</sup>NISABA.[KE<sub>4</sub>]  
C KA.INIM.MA ŠU.ÍL.LÁ <sup>d</sup>NISABA  
D KA-inim-ma šu-íl-lá <sup>d</sup>Nisaba-ke<sub>4</sub>
- 14 C ŠÀ.[DAB<sub>5</sub>.BA GUR.RU.DA.KAM]  
D [ŠÀ].DAB<sub>5</sub>.BA GUR.RU.DA.KAM
- 15 B *ana IGI ZÌ.MAD.ĜÁ*  
D *[ana maḥar] ZÌ.MAD.ĜÁ im-man-nu*

### Traduction

- 1 Formule : Nisaba, reine ...<sup>301</sup>  
2 Créatrice du dieu, du roi et de l'humanité,  
3 Filet des Anunnaki, des grands dieux déchaînés,  
4 Celle qui réconcilie le dieu en colère, la déesse en colère.  
5 Je veux t'envoyer vers mon dieu en colère, vers ma déesse en  
colère,  
6 Qui sont irrités, qui se sont détournés avec colère, dont le cœur  
est en colère avec moi.  
7 Réconcilie envers moi, le dieu/les dieux en colère, la déesse en  
colère,  
1 Moi, Šamaš-šum-ukīn, le fils de son dieu  
2 Dont le dieu est Marduk, dont la déesse est Šarpanitum,  
3 [Le mal] de signes et présages mauvais, impurs,  
4 Qui sont présents dans mon palais et dans mon pays,  
5 [Ce mal] ne doit pas s'approcher de moi ni de mon palais,

<sup>301</sup> L'épithète *ḥu-ma-li-t[um]* fém. de *ḥumālu* serait une forme *purās(t)* de *gamālu* "rendre, revaloir, protéger, ménager" d'après von Soden (AHw 355). Landsberger (1919, 67 n. 2) fait dériver *ḥumālu* de *ḥamālu* "planifier, comploter" (hapax uniquement dans l'"Épopée de Tukulti-Ninurta"). IM 67630:1 et BMS 9 rev. 36 ont à la place *te-li-tu (telītu)* "puissante, expérimentée".

- 6 [Il ne doit pas s'avancer], se présenter, [s'emparer de moi],  
 7 [ ] x x [ ].  
 8 Que mes péchés soient défais, que mes fautes [soient dénouées],  
 9 Que mes égarements soient oubliés,  
 10 Que ma dette soit dénouée, que mon lien soit détaché.  
 11 Défais ma dette, que le [*lipšur*] soit prononcé !  
 12 Je chanterai à jamais la louange de ta divinité !
- 
- 13 Formule incantatoire de la prière à main levée à Nisaba  
 14 C'est pour dénouer le cœur noué.  
 15 Elle est récitée devant la farine *maṣḥatum*.

### 2.7. Nabû

Nabû remplace Nisaba comme dieu de l'écriture dans la tradition du 1<sup>er</sup> millénaire. Comme descendant d'Enki/Ea, il est aussi le dieu de la sagesse. Dans les rituels, Nabû et Nisaba sont associés étroitement au *bīt mummu* "atelier (du temple)" où tous les travaux sur les objets de culte, entre autres sur les statues des dieux, étaient effectués (Berlejung 1998, 92sq.).

BM 76501 est un fragment d'eršaḥuğa à Nabû publié par Maul (1991, 67-74)<sup>302</sup>. Dans la classification des eršaḥuğa par leur structure interne, cette prière appartient à la catégorie de celle dont l'intercession contient une demande de rédemption sous forme de litanie. A cette catégorie appartiennent aussi des textes proches des diġiršadaba comme K 2811 (IVR<sup>2</sup> 10, cf. Maul 1991, 68 n. 10).

#### BM 76501

##### Face

- 1' [ ] x x  
 2' [ ]  
 3' [ -á]m-<tag-ga-ġu<sub>10</sub> du<sub>8</sub>-a-ab>  
 4' [ ]-ám-<  
 5' [ n]a-ám-<  
 6' [ ] na-ám-<  
 7' [ ]-<sup>7</sup>x.x<sup>7</sup> na-ám-<

<sup>302</sup> Maul (1988, 180) n'avait pas, dans son corpus, de prière adressée à Nabû, malgré la mention d'un eršaḥuğa à ce dieu dans le texte rituel IVR<sup>2</sup> Add. 10b zu Pl. 54 no. 2 rev. 19sq. (Rituel pour un roi pénitent).

8'	[            ] ʿx (x)ʿ imin a-rá imin            na-ám-<
9'	[é-gi <sub>4</sub> -a É-s]aġ-íl-la dumu-saġ <sup>d</sup> Uraš-a imin a-rá imin na-ám-<
10'	[égi É-zi-da gaš]an-mu <sup>d</sup> Na-na-a            imin a-rá imin na-ám-< [ <i>bēltu</i> <sup>d</sup> ]Na-na-a ÉGI É-zi-da <
11'	[na-ám-ta]g-ga-mu du <sub>8</sub> .a-ab            še-er-da-mu búr-ra-ab [ <i>arnī pu-tu</i> ]r <i>še-er-ti pu-šur</i>
12'	[na-ám-tag-ga gu-la(?) u <sub>4</sub> tur-r]a-ni-ta imin a-rá imin na-ám-< [ <i>ištu ūm    š</i> ]e-eh <sup>l</sup> -ri <sup>l</sup> -ia se-bet a-di se-bet

## Revers

1	[na-àm-tag-g]a-mu du <sub>8</sub> .a-ab            ka-tar-zu ga-an-si-il
2	[šà-zu šà]-ama-tu-ud-da-gin <sub>7</sub> ki-ba dè-en-gi <sub>4</sub> -gi <sub>4</sub>
3	[ama-tu-ud-d]a a-a-tu-ud-da-gin <sub>7</sub> ki-ba dè-en-gi <sub>4</sub> -gi <sub>4</sub> [            ] : ki-bi-šè ḥa-ma-gi <sub>4</sub> -gi <sub>4</sub>
4	[ér-šà-ḥu]ġ-ġe <sub>26</sub> <sup>d</sup> na-bi-um-kam
5	[            ]x+35 mu-bi-im
6	[            ] AL.TIL
7	[            ] x x x x x -ma-da-a
8	[            ] x
9	[            ] x

## Traduction

## Face

1'	[            ] . . . [            ]
2'	[            ], il est sept fois sept, mon péch](é, défais !)
3'	[            ], il est sept fois sept, mon pé]ch(é, défais !)
4'	[            ], il est sept fois sept, mon pé]ch(é, défais !)
5'	[            ], il est sept fois sept, mon pé]ch(é, défais !)
6'	[            ], il est sept fois sept, mon] péch(é, défais !)
7'	[            ], il est sept fois sept, mon p]éch(é, défais !)
8'	[            ] . . . , il est sept fois sept (mon) péch(é, défais !)
9'	[Belle-fille de l'Esa]ġil, fille aînée d'Uraš, il est sept fois sept (mon) péch(é, défais !)

- 10' Princesse de l'Ezida, (sum.: ma) maîtresse Nanâ, il est sept fois  
sept (mon) péch(é, défais !)
- 11' Mon [péch]é, défais ! Ma faute, dénoue !
- 12' [Le/Mon péché est grand (?)], depuis le temps de mon  
(sum.: son) enfance, il est sept fois sept, (mon) péch(é, défais !)

#### Revers

- 1 Mon [péché], défais ! (Ensuite) je ferai ta louange !
- 2 [Ton cœur], comme le cœur d'une mère génitrice qu'il revienne à  
sa place !
- 3 Comme une [mère génitrice], comme un père géniteur, qu'il re-  
vienne à sa place !  
[ ] : Pour moi qu'il revienne pour moi à sa place !
- 
- 4 C'est [un eršaḫūḡ]e à Nabû
- 5 [ ] 35 lignes
- 6 [ ] ...” est terminé.

#### 2.8. *Marduk*

K 254 (IVR<sup>2</sup> 59 no. 2) est une prière pénitentielle adressée aux dieux personnels édité par Langdon (Bab. 7, 139-144). Depuis cette édition, trois duplicats ont été identifiés : K 3369 qui est joint à K 254, BM 72012 et LKA no. 29k (van der Toorn 1985, 139-146; von Soden 1987, 71). L'incipit de cette prière a disparu et la prière ne contient pas de signature. En raison de la mention des dieux personnels et de l'emploi de métaphores, cette prière se rapproche du style des digiršadaba.

K 3519+9012 // Rm. 246 porte la signature des digiršadaba mais n'est pas adressée au dieu personnel anonyme mais à Marduk et Šarpānītum (Lambert 1974, 268).



## VI. Les rituels des diġiršadaba

Dans son édition des diġiršadaba, Lambert (1974) a concentré ses efforts sur la reconstruction et l'interprétation des prières. Il ne s'est pas particulièrement intéressé aux rituels dans lesquels les diġiršadaba étaient employés. Le problème des rituels est complexe. Il est important de distinguer deux périodes. Pour l'époque paléo-babylonienne, nous ne connaissons aucun contexte rituel des eršahuġa au "dieu d'un homme" ou des diġiršadaba. Les informations sur un emploi rituel n'apparaissent qu'au 1<sup>er</sup> millénaire. A cette époque, les prières sont intégrées dans un ensemble qui porte désormais la signature KA.INIM.MA DIĠIR.ŠÀ.DAB<sub>(5)</sub>.BA GUR.RU.DA. KAM, littér. "Formule incantatoire pour retourner le cœur noué du dieu". Il n'est pas certain que cet ensemble (Lambert 1974, 267sq. ; Mayer 1976, 16sq. ; van der Toorn 1985, 122) soit comparable à la série *Šurpu* par ex., car aucun colophon n'a survécu à la fin des témoins de la série de cette époque<sup>303</sup>.

Le rituel le plus connu en relation avec ces prières est *ilī ul īdi* "Mon dieu, je ne savais pas !" qui est attesté sur une tablette séparée provenant d'Assur VAT 8250 (KAR no. 90) ; deux fragments de Ninive : K 8367 (AMT 81, 5) + K 16412 (AMT 27, 4) contiennent une version différente du même rituel.

### 1. Le rituel *ilī ul īdi*

*ilī ul īdi* (VAT 8250 (KAR no. 90) est un rituel dans lequel on trouve l'incipit de prières faisant partie de la version standard assyrienne des diġiršadaba. Edité par Ebeling (1931, 114-120 no. 28), VAT 8250 (KAR no. 90) a été évoqué en parallèle avec les diġiršadaba (Lambert 1974, 268sq. ; van der Toorn 1985, 122sq.)<sup>304</sup>.

Le rituel *ilī ul īdi* commence par des instructions pour la manipulation de la statue du dieu personnel : Devant la porte à gauche – il n'est pas précisé de quelle porte il s'agit, mais ce pourrait être la porte de la maison de l'homme – l'*āšipu* doit poser des briques à angle (avec le mur) et un tas de boue. Il trace un cercle magique de farine qui délimite un espace totalement aseptisé, et y dispose un support (<sup>giš</sup>*kannu*). La statue du dieu est installée sur la brique. L'officiant organise les offrandes : 14 petits pains et pains

<sup>303</sup> D'après van der Toorn (1985, 122), les prières du 1<sup>er</sup> millénaire ont pu être rassemblées en un corpus par le scribe pour des raisons pratiques. La présence du rituel aux lignes 65-70 (Lambert 1974, 278) et la cohérence des parallèles plaide cependant en faveur d'une série rituelle.

<sup>304</sup> VAT 8250 provient de la maison du devin à Assur, cf. Pedersén 1985-1986, vol. II 50 et 60 no.(67).

d'épeautre sont cuits et suspendus dans le support. Sur chaque pain, il étale du sésame, des raisins secs et du thym. L'*āšipu* confectionne ensuite 7 "répliques" (*muššultu* de *mašālu* G "être identique, ressembler", D "faire la copie, reproduire" du dieu avec la boue mentionnée ligne 1 (comparer K 8367+ rev. 11'), il les assied sur une brique et leur noue des brins de laine de couleur autour du cou. Il fait à chaque statuette une offrande : des rations de nourriture, du pain d'épeautre et des arrangements de sésame, raisins secs, figues et thym. D'autres éléments sont introduits : le panier *masabbu* qui est rempli de pains et posé sur le support, l'encensoir de genévrier, l'autel portatif qui est placé devant le support et le vase à libation. Cette première partie du rituel sert à installer les convives et initier la préparation du repas des dieux. Au moyen des offrandes, on attire l'attention des dieux et on les rend prêts à s'émouvoir pour le sort du malade.

Dans la deuxième partie du rituel, l'*āšipu* prépare le patient pour sa rencontre avec les dieux : il commence avec le rite de *Mīs pī*. Le rituel de *Mīs pī* est effectué normalement sur la statue d'un dieu. Il a pour but de transférer l'essence de la divinité dans son image cultuelle et ainsi de donner vie à celle-ci (Walker/Dick 2001 ; Berlejung 1998). L'acte cultuel de laver la bouche n'est cependant pas limité à la statue des dieux. Il est attesté avec le roi, l'officiant, l'homme ordinaire, les animaux et les objets, comme par ex. le tambour *lilissu* (Walker/Dick 2001, 10sq.). Il a cependant dans ces contextes des buts différents. Dans *ilī ul īdi* et dans le namburbi, Sm 1513:9 (Maul 1994, 294), "laver la bouche" est un acte de purification (Hurowitz 1989, 50sqq.).

La suite contient deux incantations que le patient doit prononcer debout sur un tapis de plantes. L'*āšipu* construit une hutte rituelle entourée d'emblèmes *urigallu*<sup>305</sup>. A l'intérieur, il trace un autre cercle magique de farine et il y assied le patient sur une brique. Le patient est donc isolé, dissimulé mais aussi doublement protégé, par la hutte et par le cercle magique de farine. Ainsi il lui est possible d'affronter les dieux et de plaider sa cause.

La hutte de roseaux est commune à de nombreux rituels. Elle joue un rôle important en particulier dans *Mīs pī*, où des huttes sont construites pour les grands dieux Ea, Šamaš et Asalluḫi et pour les dieux artisans (Walker/Dick 2001, 37:10-11), et dans *Bīt rimki*, où le roi se tient dans la hutte à l'intérieur de la maison de bain (SpTU III no. 66:52-53). Dans SpTU II no. 17 ii 2, l'*āšipu* construit une hutte protectrice pour les dieux de la maison (*il bīti*, *ištar bīti* et *lamassi bīti*), pour les dissimuler pendant le rite d'exorcisme de Kulla à la fin de la construction de la maison (Ambos 2004, 115). En KAR no. 91 rev. 18, la hutte apparaît dans le *kispu* :

<sup>305</sup> Les "arbres de vie" de Parpola sont en fait des *urigallu* (mats de roseaux décorés) représentés sur les reliefs assyriens et sur les sceaux entourés de génies ailés et d'*apkallu*, cf. Seidl/Sallaberger (2005-2006), 54-74.

KAR no. 91 rev. 18-20 (Tsukimoto 1985, 179sq.) :

*ana* GIDIM IM.RI.A-šú *ta-ka-sa-ap* <sup>gi</sup>ŠUTUG.MEŠ ŠUB-di  
<sup>gi</sup>URI.GAL *ta-za-qap*<sup>1</sup> *ina* ʾKÁʾ <sup>gi</sup>ŠUTUG.UD PÚ *te-ḫe-er-ri* <sup>mu-</sup>  
<sup>nus</sup>ÁŠ.GÀR *tu-ka-sa-ma ana* ŠÀ PÚ ŠUB-di

“Tu apportes des offrandes pour les mânes familiaux. Tu dresses des huttes de roseaux. Tu plantes un emblème *urigallu*. A la porte de la hutte, tu creuses un puits. Tu attaches une chevrette. Tu (la) jettes dans le puits.”

Un brasero est allumé dans la hutte devant le patient. Celui-ci doit se laver les mains avec un mélange de bière, farine et dattes et rejeter le mélange sur le foyer. En même temps, il prononce des incantations qui sont au début du procès des protestations d’ignorance : Le patient ignore les péchés dont le dieu le condamne. Le dieu personnel à qui le patient s’adresse est celui qui est assis sur la brique et qui est responsable du malheur de l’homme, son protégé. Tout en récitant, le patient s’approche du brasero et y jette 7 images (NU.MEŠ : *šalmū*) de suif dans le feu. Il n’est pas précisé de quelles images il s’agit, ni ce qu’elles représentaient. Il est douteux que ces 7 statuettes soient les 7 “répliques” (*muššulātu*) du dieu mentionnées à la ligne 6. Il est possible en revanche que ce soient les images des ancêtres de l’orant.

A la fin des incantations, l’*āšipu* s’avance et brûle devant le dieu, 4 images – 2 de cire et 2 de suif – de l’homme. Ces figurines jouent le rôle de substitut du patient<sup>306</sup>. Avec elles sont détruits les péchés et les malheurs attachés au malade. Après une nouvelle série d’incantation, le feu est éteint, le brasero éloigné et jeté dans le fleuve. Le patient et son dieu, qui est le plaignant, se présentent alors au procès des dieux : Comme dans un procès ordinaire, la culpabilité de l’homme est débattue. L’intervention de l’*āšipu* comme avocat du malade est un recours de dernière instance : il fait sortir l’homme de la hutte et il récite pour lui ou le fait réciter devant l’assemblée des dieux “tout ce qui noue son cœur”.

Le patient peut dès lors rentrer chez lui. Pour cela deux mesures de précaution sont ajoutées à la fin du rituel. Il doit passer à travers les fumées de l’encensoir et de la torche, ce qui constitue un dernier rite de purification. Il est recommandé au patient de rentrer directement et sans se retourner.

<sup>306</sup> La sentence des dieux dans le procès contre le pécheur est la souffrance, la maladie et la mort. Cette sentence incontournable peut être transférée sur la figure du substitut (*saḡ-il-la* : *andunānu*). De cette façon, d’une part il est possible d’accepter et de recevoir la sentence des dieux, d’autre part la punition ne frappe pas l’homme mais le remplaçant (*pūḫū*) que le patient a offert aux dieux. On accompagne le geste de substitution d’une dédicace à Šamaš que prononce la figure du substitut : *ana* <sup>d</sup>UTU *ta-qab-bi ana an-du-na-a-an* NENNI DUMU NENNI *na-ad-na-ku šu-ud-dā-ku* “Tu t’adresses à Šamaš : Je suis donné comme substitut d’un tel, fils d’un tel, (et) je suis approvisionné” (KUB 29 no. 58 ii 16-17).

Grâce à ce rituel, le dieu personnel devrait être à nouveau en bons termes avec son protégé.

Dans la suite du texte, séparée par des traits horizontaux, quatre recettes médicales différentes liées à des jours favorables sont décrites. Toutes les variations ont trait aux plantes mélangées à l'huile pour l'onction du malade.

Il est enfin conseillé d'enchaîner avec le rite de *Šurpu*. Ce conseil concerne les cas où non seulement les dieux personnels mais aussi les grands dieux seraient en colère. Le rituel de *ilī ul īdi* est alors effectivement considéré comme insuffisant.

Le signataire de VAT 8250 (KAR no. 90) est Kišir-Assur qui est souvent attesté dans les rituels : il est le MAŠ.MAŠ du temple d'Assur, le fils de Nabû-bessunu lui aussi ancien MAŠ.MAŠ du temple d'Assur et descendant de Bawu-šuma-ibni, le *zabardabbû* (ZABAR.DAB(BA) "celui qui tient le bronze", un haut fonctionnaire) de l'Ešarra (Hunger 1968, 68-72).

VAT 8250 (KAR no. 90)

*Transcription*

Face

- |       |   |
|-------|---|
| 1     | <i>e-nu-ma né-pe-ši ša ì-lí ul i-di te-[ep-pu-šú]</i>   |
| <hr/> |   |
| 2     | DÙ.DÙ.BI <i>ina</i> IGI <sup>giš</sup> IG šá GÙB SIG <sub>4</sub> ŠÀ.ĤA IM.GÚ [ <i>tukabbas tanadd</i> ]i-ma                        |
| 3     | ZÌ.SUR.RA-a ĤUR-ir <sup>giš</sup> kan-nu <i>ina</i> pa-ni-šá LAL-aš 14 NINDA TUR [ù] NINDA ZÍ[Z.A.AN]                               |
| 4     | te-ip-pí ŠE.ĜIŠ.Ì BÁRA.GA <sup>giš</sup> ĜEŠTIN.ĤÁD.A <sup>ù</sup> ĤAR.ĤAR <i>ina</i> pa-ni ta-šá-pa[h]                             |
| 5     | <i>ina</i> ŠU.SAR È-ak <i>ina</i> <sup>giš</sup> kan-nu <i>tál-lal</i> DIĜIR-ka <i>ina</i> UGU SIG <sub>4</sub> TUŠ-eb              |
| 6     | 7 muš-šu-la-ti šá IM DÙ-uš SIKI BABBAR SIKI SA <sub>5</sub> SIKI ZA.ĜÌN.NA GÚ-si-na KEŠDA   |
| 7     | <i>ina</i> UGU SIG <sub>4</sub> TUŠ-eb 7 KURUM <sub>6</sub> .MEŠ a-na IGI-ši-na ĜAR-an 14 NINDA GUR <sub>4</sub> .RA ZÍZ.A.AN [...] |
| 8     | ŠE.ĜIŠ.Ì BÁRA.GA ĜIŠ.ĜEŠTIN.ĤÁD.A <sup>giš</sup> PÈŠ <sup>ù</sup> ĤAR.ĤAR <i>ina</i> IGI ta-šá-paḥ                                  |
| 9     | Ì.ĜIŠ BÁRA.GA ŠÉŠ 14 NINDA tap-pi-ni Ì.ĜIŠ BARA <sub>2</sub> .GA ŠÉŠ-aš   |
| 10    | <i>ina</i> UGU <sup>gi</sup> MA.SÁ.AB ĜAR-an <sup>gi</sup> MA.SÁ.AB <i>ina</i> UGU <sup>giš</sup> kan-ni ĜAR-an                     |

- 11 [NÍĜ].NA <sup>ŠIM</sup>LI ĜAR-an GI.DU<sub>8</sub> *ina* IGI <sup>ĝiš</sup>kan-ni GIN-an  
ZÚ.LUM.MA  
12 [ʔ<sup>zi</sup>]EŠA DUB-ak NINDA.Ì.DÈ.ÀM LÀL Ì.NUN.NA ĜAR-an  
13 <sup>dug</sup>A.DA.KUR GIN-an *sir-qa ina* IGI <sup>ĝiš</sup>kan-ni *ina* IGI GI.DU<sub>8</sub>  
DUB-ak  
14 [SISKUR].SISKUR BAL-qí KURUN BAL-qí *šid-du* GÍD  
ZÌ.DUB.DUB ŠUB.ŠUB-di  
15 [LÚ].BI KA.LUḪ.Ù.DA DÙ-uš *ina* UGU *šuk-bu-si* GUB-az-ma  
16 [É]N ĝe<sub>26</sub><sup>e</sup> lú kù-ga me-en ŠID-nu ŠU<sup>II</sup>-su DAB-bat-ma  
17 [É]N *ta-ni-ḫat lib-bi-iá ì-lí ši-man-ni 3-šú tu-šad-bab-šú-ma*  
18 [t]u-uš-ken EĜIR KEŠDA <sup>ĝi</sup>ŠUTUG ŠUB-di <sup>ĝi</sup>ÙRI.GAL *tu-za-qap*  
19 É *ši-bit-te šá* ZÌ.DA *ina* ŠÀ *te-šir* SIG<sub>4</sub> *ina* lib-bi ŠUB-di  
20 [L]Ú.BI *ina* ŠÀ <sup>ĝi</sup>ÙRI.GAL *ina* UGU SIG<sub>4</sub> TUŠ-ab *nap-pa-tu ina*  
IGI-šú LAL-aš

## Revers

- 1 GI.MEŠ *kar-tu-ti lu-te-e* ĜIŠ.ḪAŠḪUR *ina muḫ-ḫi te-ši-en* IZI *ana*  
ŠÀ Š[UB]  
2 ZÌ.MAD.ĜÁ DÍDA <sup>ŠIM</sup>LI ZÚ.LUM.MA Ì.ĜIŠ ḪE.ḪE GIG *ina*  
ŠU<sup>II</sup>-šú L[UḪ]  
3 *ina* UGU *nap-pa-ti i-ta-na-suk* ÉN *ì-lí ul i-di še-ret-ka na-šá-[ku]*  
4 ÉN *ì-lí ul i-di še-ret-ka dan-nat tu-šad-bab-šú ina* UGU ÉN <sup>d</sup>XV  
*šur-bu-t[u]*  
5 *i-kaš-šá-dam-ma* 7 NU.MEŠ *šá* Ì.UDU *ina* UGU *nap-pa-ti* GÍBIL  
6 ÉN *ì-lí ul i-di tu-qat-ta-ma* DU<sub>11</sub>.DU<sub>11</sub>-ub *te-ri-qam-ma*  
7 2 NU DU<sub>8</sub>.LÀL 2 NU Ì.UDU *šá* LÚ DÙ-uš *ana* IGI DIĜIR-šu *ta-*  
*qal-lu*  
8 ÉN *mi-nu-ú an-nu-ú-a-a-ma ki-a-am ep-šá-ku* 7-šú ŠID-nu-ma  
9 ÉN nu-ḫu <sup>d</sup>ĜIŠ.BAR *qu-ra-du* ÉN *šá-an-gam-ma-ḫa-ku-ma* ŠID-  
nu-ma  
10 IZI *tu-rab-ba nap-pa-tu È-ma* [a]-na ÍD ŠUB-di  
11 ÉN *a-nam-di* ÉN *ana pu-ḫur* DIĜIR.MEŠ DÙ.A.BI [ŠI]D-nu-ma  
A.MEŠ ŠUB.ŠUB-di  
12 *tuš-ken* ŠU<sup>II</sup> GIG DAB-bat-ma TA É *ši-b[it]-ti È-šu-ma*  
13 *ina* IGI <sup>ĝiš</sup>IG GAM.GAM-ma *ma-la* ŠÀ-šú *šab-tú* DU<sub>11</sub>.DU<sub>11</sub>-ub  
14 *tuš-ken* NÍĜ.NA GI.IZI.LÁ *tuš-ba-ʔ-šú-ma ana* É-šú SI.SÁ

- 15 DIĜIR-*šu* KI-*šú* SILIM-*im ni-ziq-tú* NU.TUKU-*ši*
- 
- 16 *ana u<sub>4</sub>-me-šú-ma* BAR GU<sub>4</sub>.UD<sup>ku<sub>6</sub></sup> *ina* IZI *tur-ár* KI KU.KU  
<sup>ĝis</sup>TAŠKARIN *ina* Ī.Ĝ[IŠ] [ĤE.ĤE] Ī.ĜIŠ [<sup>ĝis</sup>ŠUR.]MĪN ĤE.ĤE  
 ŠÉŠ-s[u]
- 
- 17 *šumma* KIMIN Ú.SIKIL KU.KU <sup>ĝis</sup>TAŠKARIN 1-*niš* SÚD *ina*  
 Ī.ĜIŠ ĤE.ĤE ÉN 3-*šú* ŠID-*nu-ma* ŠÉŠ-*su*
- 
- 18 *šumma* KIMIN ZÌ ŠE.MUŠ<sub>5</sub> *ina* Ī.ĜIŠ <sup>ĝis</sup>EREN *u* Ī.ĜIŠ ŠUR.MĪN  
 ŠÉŠ-*su*
- 
- 19 *šumma* KIMIN KU.KU <sup>ĝis</sup>TAŠKARIN ZÌ <sup>ĝis</sup>*dup-ra-nu* Ú.SIKIL  
 SÚD *i-na* Ī.ĜIŠ [*tuballal tapaššaš-su*]
- 
- 20 EĜIR-*šú né-pe-ši šá šur-pa te-pu-uš a-na ša-bat* DÙ-*ši* <sup>1</sup>Ki-[*šir-<sup>d</sup>*  
*Aš-šur*]
- 

### Traduction

#### Face

- 1 Lorsque tu accomplis la procédure de “Mon dieu, je ne savais pas!”
- 
- 2 L’action rituelle correspondante est : Devant la porte, à gauche, tu poses des briques cuites à angle (avec le mur), [tu places un tas] de boue.
- 3 Tu dessines un cercle de farine. Tu disposes un support à récipient devant elle (= la zone aplanie). Tu cuis(4) 14 petits pains (et) pain(s) d’épeautre.
- 4 Tu étales sur les pains des graines de sésame moulues, des raisins secs (et) du thym.
- 5 Tu alignes (les pains) sur une ficelle. Tu (les) suspends au support. Tu installes ton dieu (= de l’exorciste)<sup>307</sup> sur la brique.
- 6 Tu fais 7 “répliques” d’argile. Tu noues à leur cou de la laine blanche, de la laine rouge (et) de la laine bleue.
- 7 Tu (les) installes sur la brique. Tu poses 7 rations de nourriture devant elles (= les répliques). Tu [*cuis*] 14 pains d’épeautre épais.

<sup>307</sup> L’exorciste a toujours la statuette de son dieu personnel avec lui.

- 8 Tu étales sur chaque pain des graines de sésame moulues, des raisins secs, des figues (et) du thym.
- 9 Tu (les) frottes d'huile pressée. Tu frottes d'huile pressée 14 pains de farine grossière.
- 10 Tu (les) places dans une corbeille *masabbu*. Tu places la corbeille *masabbu* sur le support.
- 11 Tu places un encensoir de genévrier. Tu disposes un autel portatif devant le support. Tu répands(12) des dattes (et)
- 12 de la farine fine. Tu places le brouet avec le sirop et le beurre.
- 13 Tu disposes le vase à libation. Tu répands les offrandes sur le support (et) sur l'autel portatif.
- 14 Tu fais une libation. Tu verses de la bière *kurunnu*. Tu disposes en lignes la farine *zidubdub* de tous les côtés.
- 15 Tu fais le rite qui rend la bouche pure à cet [homme]. Il se tient sur la zone aplanie et
- 16 il récite l'incantation : "Je suis un homme pur". Tu saisis sa main et
- 17 tu le fais prononcer 3 fois l'incantation : "Les soupirs de mon cœur, mon dieu, écoute-moi!" et
- 18 tu te prosternes. Tu dresses une hutte de roseau derrière l'arrangement rituel. Tu plantes des emblèmes *urigallu*.
- 19 Au milieu (de la hutte) tu dessines une "prison" de farine. Tu poses une brique au milieu.
- 20 Cet homme s'assied sur la brique au milieu des emblèmes. Tu diriges vers lui un brasero.

#### Revers

- 1 Tu (le) charges de roseaux coupés (et) de copeaux d'abricotier. Tu allumes au milieu un feu.
- 2 Tu mélanges de la farine grillée, de la bière *billatu*, du genévrier, des dattes (et) de l'huile. Le malade frotte ses mains (avec cela).
- 3 Il secoue (ses mains) plusieurs fois sur le brasero. Tu lui fais prononcer l'incantation : "Mon dieu, je ne savais pas ! Je suis chargé de ta punition !" (et)
- 4 l'incantation : "Mon dieu, je ne savais pas ! Ta punition est sévère!". Il arrive(5) à l'incantation : "Très grande Ištar !".
- 5 (Alors) il(?) brûle 7 statuettes de suif sur le brasero.
- 6 Tu termines l'incantation : "Mon dieu, je ne savais pas !" et tu (la) prononces plusieurs fois. Tu t'éloignes et
- 7 tu fais 2 images de l'homme en cire (et) 2 images en suif. Tu les brûles devant son dieu.

- 8 Tu récites 7 fois l'incantation : "Quelle est ma faute pour qu'ainsi je sois traité !" (et)
- 9 l'incantation : "Calme-toi, Girra, héros !". Tu récites l'incantation : "Je suis un *sangamahḥu*" et
- 10 tu éteins le feu. Tu sors le brasero et tu le lances dans le fleuve.
- 11 Tu récites l'incantation : "Je jette l'incantation vers l'assemblée de tous les dieux" et tu asperges plusieurs fois avec de l'eau.
- 12 Tu te prosternes. Tu saisis les mains du malade et tu (le) sors de la prison.
- 13 Tu te prosternes plusieurs fois devant la porte. Il prononce plusieurs fois tout ce qui noue son cœur.
- 14 Tu te prosternes. Tu fais passer sur lui l'encensoir (et) la torche et il ira tout droit vers sa maison.
- 
- 15 Son dieu sera réconcilié avec lui. Il n'aura plus de souci.
- 
- 16 Ce jour-là, tu carbonises dans le feu les écailles d'une carpe. Tu [mélanges(?)] de la terre (et) des copeaux de buis. Tu mélanges (le tout) dans de l'huile de cyprès. Tu l'en oins.
- 
- 17 Si *ditto*, tu broies ensemble de la saponaire (et) des copeaux de buis. Tu (le) mélanges avec de l'huile. Tu récites 3 fois l'incantation et tu l'en oins.
- 
- 18 Si *ditto*, tu l'oins de farine de céréales *šegušu* dans de l'huile de cèdre et de l'huile de cyprès.
- 
- 19 Si *ditto*, tu broies des copeaux de buis, de la farine de genièvre (et) de la saponaire. [Tu le mélanges] dans de l'huile. [Tu l'en oins].
- 
- 20 Après cela, tu accompliras la procédure *Šurpu*. Pour une exécution particulière de Kišir-Assur.
- 

Commentaire :

2. Placer une brique (SIG<sub>4</sub> : *libittu*) sur le sol peut avoir diverses fonctions dans le rituel : elle sert d'abord à asseoir le dieu ; de cette façon, elle l'isole aussi du sol impur non consacré (Berlejung 1997, 55 n. 46). La natte de roseaux (<sup>g</sup>KID.MAH : *burū*) joue le même rôle dans le rituel de *Mīs pī* (Walker/Dick 2001, 42:71, 44:96 (Ninive), 70:6, 71:12sq. (Babylone). Dans le rituel namburbi pour défaire un signe néfaste sur le lit d'une personne, la brique a la fonction d'autel portatif (*paṭīru*) sur lequel les offrandes sont déposées (Maul 1994, 384 et n. 36). Enfin dans d'autres contextes, la brique seule peut représenter la divinité et ne sert ni de socle ni de symbole divin (Livingstone 1986, 187).



*šaḥā* “bord à bord, à angle (adjacent)” est le masculin de *šaḥātu* “angle, bord, côté” et une forme adverbiale indiquant que la brique n’est pas parallèle mais à angle avec le mur. Dans le même sens avec SIG<sub>4</sub>, on trouve *šaḥā* dans le rituel du Šuilla à Ištar 2 (Zgoll 2003a, 48 2:107).

3. Le *zisurrū* (du sumérien *zi-sur-ra*) forme une frontière infranchissable. Ce sont les dieux Nisaba, Ea et Ningirima qui la dessinent. Elle est taboue pour les dieux qui sont étrangers au rituel et qui ne peuvent pas la franchir, comme c’est le cas par ex. dans le rituel d’expulsion Sag-ba 3-10 (Schramm 2001, 32-33) :

giš-ḥur diġir-re-e-ne-ke<sub>4</sub> nu-bala-e : *ú-šur-ti* DIĠIR.MEŠ *šá la na-bal-ku-ti*

giš-ḥur an-ki-a nu-kúr-ru-da : *ú-šu-rat* AN-e u KI-ti *šá la ut-tak-ka-ru*

diġir diš-ām šu nu-bala-e : DIĠIR *iš-ta-a-nu la uš-pe-el-lu*

diġir lú-’bi’ nu-mu-un-da-an-búr-re : DIĠIR *u a-me-lu la i-pa-áš-šá-ru*

“Le dessin des dieux qu’on ne peut franchir, le dessin du ciel et de la terre qui ne peut être altéré, qu’un seul dieu ne peut transformer, qu’un homme et son dieu ne peuvent défaire.”

Dans la suite de *ilī ul īdi* (ligne 19), le cercle de farine est appelé métaphoriquement la “prison” (*būt šibitti*).

Le <sup>giš</sup>*kannu* est le support du GAKKUL (*kakkullu*), la cuve de fermentation pour la bière. Le récipient <sup>duš</sup>NÍĠ.DŪR.BŪR (*namzītu*) qui apparaît aussi dans les rituels est un type particulier de cuve (Civil, 1964, 82 ; Maul 1992, 393 n. 22). Le patient doit mettre sa main sur la cuve et sur son support à la fin des rituels namburbi. C’est un rituel de purification et de réintégration (Maul 1992, 393 ; id. 1994, 104).

4 et 8. Dans les textes médicaux, *šapāḥu* ou *šabāḥu* (la 2<sup>ème</sup> consonne radicale est incertaine (p ou b)) est presque toujours employé pour un exsudat (*tarabbak tašabbah*)<sup>308</sup>. Le sens même du verbe n’est pas encore établi précisément “saupoudrer”, “déposer une fine couche”, “étaler” ; il pourrait y avoir des interférences de sens et de forme avec deux autres verbes : *šapāku* et *šapū*<sup>309</sup> et en général pour CAD *šabāḥu* B).

5. Dans les rituels contre la Lamaštu (KAR 239 iii 6 et dupl.) l’*āšipu* aligne 14 pains sur une ficelle et la place sur le cou de la statuette représentant Lamaštu. Ces pains jouent le même rôle que les amulettes de pierres.

6. Pour *muššultu* “réplique” de la statue du dieu personnel, voir p. 259sq.

8. Les raisins secs et les figues au goût sucré sont employés dans les rituels pour apaiser la colère des dieux, TMH 2/3, 200:4 et 7 : 1 BĀN GEŠTIN.ḤĀD.A É.KUR *ana nūḥ libbi ilī* “Un BĀN de raisins secs (pour) l’Ekur pour (la cérémonie) de l’apaisement du cœur des dieux.”

11-12. Le *mirsu* n’est pas un gâteau mais un brouet de céréales mêlé de sirop et de beurre fondu. On répand généralement sur ce brouet des dattes et de la farine fine (Maul 1994, 51sq. et 58sq.). Dans un namburbi pour défaire un signe néfaste provoqué par des oiseaux (Maul 1994, 235:6sq.), il est précisé que la quantité de dattes et de farine est de 2 sila chacun (Maul 1994, 51 n. 68).

13. Le terme *adagurru* ne désigne pas un type de vase, mais décrit plutôt la fonction du récipient qui sert de vase à libation (Maul 1994, 53 et 59).

15. Le *šukbusu* (Š de *kabāsu* “marcher, piétiner”) désigne un tapis qui isole le patient du sol plutôt qu’une marche ou une rampe (cf. CAD Š/3, 214). Il était peut-

<sup>308</sup> Le ductus de plusieurs textes médicaux (en particulier BAM I no. 3) est assez semblable à celui de KAR.

<sup>309</sup> A cause de *eli dalti u sikkuri i ša-bu-uh epri* de la Descente d’Ištar 11, où il pourrait s’agir de *šapū* et en général de la référence avec le foyer de CAD *šabāḥu* B.

être constitué de plantes de jardin (*šammū kirī*) qui servent aussi de base dans les rites de purification (Maul 1994, 64-67 et n. 48).

16. L'onction a des fonctions purificatrices, protectrices et curatrices. C'est l'acte rituel de faire briller le corps pour qu'il manifeste la vie (Cassin 1968, 130). Dans les textes médicaux, on prescrit de commencer l'onction par la tête (Köcher AfO 21 (1966), 16 :16-17). D'après le Talmud babylonien (*Shabbat* 61a), la tête doit être honorée la première parce qu'elle est "le roi des membres du corps." C'est pour cette raison que, lorsqu'on s'oint le corps, il convient de commencer avant tout par la tête (Cassin 1968, 84 n. 9).

18. La hutte (*šutukku*) est formée par le cercle des emblèmes *urigallu* (sum. *ùri-gal* "grand protecteur") dressés. Les *urigallu* sont des gerbes de roseaux, attachées et rassemblées pour faire un mur clôturant un espace sacré. Dans *Bīt mēseri*, le malade est entouré de 14 gerbes : 7 représentent un dieu nommé, les 7 autres une fonction vitale ou protectrice (Wiggermann 1992, 70-71 et supra p. 259 n. 305).

*Rev. 16sqq.* Plusieurs lectures de KU.KU ont été proposées sans qu'aucune ne s'impose sur les autres : *sīktu* "poudre(?)" (CAD S 259sq.), *zū* "déchet, restes" (AHw 1535 ; CAD Z 151sq.), *qēmu* "farine" (CAD Q 208b) et *uṭṭatu* "graine, céréale" (AHw 1446). Au *Rev. 17*, KU.KU est broyé (SUD : *s/zāku*), ce qui indique qu'il ne s'agit pas encore de poudre mais d'éléments plus grossiers comme des copeaux. Les copeaux de buis sont réduits en poudre puis mélangés avec de la saponaire dans de l'huile. C'est une solution purifiante.

#### 1.1. K 8367 (AMT 81, 5) + K 16412 (AMT 27, 4)

Les deux fragments présentés à la suite proviennent de la même tablette et ont pu être joints. K 8367+ n'est pas un duplicat de *ilī ul īdi* (VAT 8250 (KAR no. 90) mais plusieurs lignes sont parallèles au rituel d'Assur dans un arrangement différent. Le rituel pour apaiser les dieux personnels était donc connu aussi bien à Assur qu'à Ninive.

K 8367 (AMT 81, 5) + K 16412 (AMT 27, 4)

#### Transcription

Face

1'	[..... <sup>š</sup> ] <sup>IM</sup> L[I.....]
2'	[..... <i>tu-qat</i> ]- <i>ta-m</i> [a.....]
3'	[..... <i>an</i> ]- <i>ni-tú</i> 7- <i>šú</i> ŠID- <i>m</i> [a.....]
4'	[.....] x TI.LA ŠE.ĜIŠ.Ī BÁRA.[GA.....]
5'	[.....NIN]DA <i>ka-ma-na</i> Ī.ĜIŠ BÁRA.GA ŠÉ[Š- <i>aš</i> .....]
6'	[..... <sup>gi</sup> MA].SÁ.AB <i>ina</i> IGI DIGIR- <i>ka</i> GIN- <i>an</i> NIĜ.NA <sup>šIM</sup> LI ĜAR- <i>an</i>
7'	[.....KAŠ.SA]Ĝ BAL- <i>qí</i> ÉN 7- <i>šú</i> ŠID- <i>ma</i> A.RA.ZU.BI ĜIŠ.TUKU

- 8' [.....] *ana* IGI DIĜIR LÚ KEŠDA *tar-kás* NIĜ.NA <sup>ŠIM</sup>LI  
ĜAR-*an*
- 9' [.....KAŠ.SA]Ĝ BAL-*qí* ÉN 3-šú ŠID-*ma* DIĜIR-šú KI-šú SI-  
LIM-*im*
- 
- 10' [*ana u<sub>4</sub>-me-šú-ma*] BAR GU<sub>4</sub>.UD<sup>ku<sub>6</sub></sup> *ina* IZI *tur-ár* KI KU.KU  
ĜišTAŠKARIN
- 11' [.....] Ì BUR *u* Ì.ĜIŠ ŠUR.MÌN HE.HE ŠÉŠ-*su*
- 
- 12' [*šumma* KIMI]N Ú.SIKIL KU.KU ĜišTAŠKARIN *ina* Ì.ĜIŠ HE.HE
- 13' [ÉN] ʾ3ʾ -šú ŠID-*nu-ma* ŠÉŠ-*su*
- 
- 14' [.....] Ì.ĜIŠ ŠUR.MÌN HE.HE KIM[IN]

## Revers

- 1' [.....] x x x [.....]
- 2' [.....] x DI E A UD-*ma* ú- ʾxʾ [.....]
- 3' [.....*lu*]-šá-*an-ni-ma* dà-lí-lí-ka l[ud-lul]
- 
- 4' KA.INI[M.M]A šum<sub>4</sub>-*ma* LÚ NÍĜ.GIG DIĜIR-šú GU<sub>7</sub>-*ma* K[I-šú  
kamil]
- 
- 5' DÙ.DÙ.BI 2 NU DU<sub>8</sub>.LÀL 2 NU(?) Ì.UDU šá NA DÙ [
- 6' *ina* IGI DIĜIR-šú *u* <sup>d</sup>XV-šú NU *ta-qal*-[*lu*
- 7' ÉN 7-šú ŠID-*nu* ZÌ.KUM DIDA SIG<sub>5</sub>.G[A
- 8' ZÚ.LUM.MA <sup>ŠIM</sup>LI *ina* Ì.ĜIŠ HE.Ĥ [E
- 9' *ina* NIĜ.[N]A PA *ta-šar-ra*-[*ap*
- 10' ÉN DIĜIR.MU *ul i-di* 7-šú ŠID[-*nu*
- 11' [...7] *muš-šu-la-a-ti* šá IM DÙ-uš [
- 12' [x] x SIKI.GÙN.A SIKI.SA<sub>5</sub> SIKI.BABBAR GÚ-š*i-na* KE[ŠDA
- 13' [x] x *ta-tar-ra-aš* *ina* *ter-ši* Ĝ[IŠ(?)
- 14' [x NINDA ZÍ]Z.A.AN PAD.MEŠ *ina* IGI-š*i-na* [ĜAR-*an*
- 15' [... D]Ù-uš-*ma* ár-[*nu-šú paṭrū*
- 
- 16' [*u-šur*]-*ti* ša ZÌ.MAD.ĜÁ ĤUR [
- 17' [x.x] ʾx DI ANʾ [

*Traduction*

## Face

- 1' [.....] du genévrier, [.....] (*ilī ul īdi* rev. 2 ?)
- 2' Tu termines(?) [.....] (*ilī ul īdi* rev. 6 ?)
- 3' Tu récites 7 fois ceci [.....] (*ilī ul īdi* rev. 8 ?)
- 
- 4' [.....] x vivant, des graines de sésame moulues [.....] (*ilī ul īdi* 8 ?)
- 5' Tu frottes d'huile pressée [14(?) ] pains *kamanu* [.....] (*ilī ul īdi* 9 ?)
- 6' Tu disposes une corbeille *masabbu* devant ton dieu. Tu poses un encensoir de genévrier. (*ilī ul īdi* 10-11 ?)
- 7' Tu verses de la bière de première qualité. Tu récites 7 fois l'incantation. Cette prière sera entendue.
- 
- 8' [.....] Devant le dieu d'un homme tu installes un arrangement rituel. Tu places un encensoir de genévrier.
- 9' Tu verses de la bière de première qualité. Tu récites 3 fois l'incantation. Son dieu se réconciliera avec lui.
- 
- 10' [Ce jour-là,] tu carbonises dans le feu les écailles d'une carpe. Tu [mélanges ?] de la terre (et) des copeaux de buis.
- 11' [.....] dans un bol à huile. Tu mélanges (le tout) dans de l'huile de cyprès. Tu l'en oins. (*ilī ul īdi* rev. 16)
- 
- 12' [Si *ditto*,] tu mélanges de la saponaire (et) des copeaux de buis avec de l'huile.
- 13' Tu récites 3 fois l'incantation et tu l'en oins. (*ilī ul īdi* rev. 17)
- 
- 14' [Si *ditto*, tu mélanges.....] et de l'huile de cyprès. *Ditto*.

## Revers

- 1' [.....] x x x [.....]
- 2' [.....] ..... [.....]
- 3' [.....] je veux répéter et prononcer ta louange !
- 
- 4' Formule incantatoire : si un homme a mangé le tabou de son dieu et que son dieu [est irrité contre lui]
- 
- 5' L'action rituelle correspondante est : Tu confectionnes 2 statuettes de cire et 2 statuettes de suif de l'homme. (*ilī ul īdi* rev. 7)
- 6' Tu brûles les statuettes devant son dieu et devant sa déesse [.....]

- 7' Tu récites 7 fois l'incantation. De la farine *isqūqu*, de la bonne bière *billatu*, [.....]
- 8' Tu mélanges des dattes (et) du genévrier dans de l'huile.
- 9' Tu enflames des brindilles sur l'encensoir.
- 10' Tu récites 7 fois l'incantation "Mon dieu, je ne savais pas !" (*ilī ul īdi* rev. 3-4)
- 11' Tu confectionnes 7 "répliques" d'argile. (*ilī ul īdi* 6)
- 12' Tu noues à leur cou de la laine de plusieurs couleurs, de la laine rouge (et) de la laine blanche. (*ilī ul īdi* 6)
- 13' Tu disposes [.....], en face de .. [.....].
- 14' Tu poses devant elles (= les "répliques") [14 ?] pains d'épeautre (et) des rations de nourriture. (*ilī ul īdi* 7)
- 15' Tu confectionnes [.....] et ses péchés [seront défaits].
- 
- 16' Tu dessines un dessin de farine *maṣḥatu* [.....].
- 17' [.....] x x x [.....].

## 1.2. K 3177+

K 3177+ est le texte (B) du corpus de la version standard assyrienne des diĝiršadaba (cf. p. 61.). Les deux premières lignes de la face i de K 3177+ contiennent avec quelques variantes une partie rituelle identique à *ilī ul īdi* rev. 18-19 :

K 3177+ i 1'-3' :

- 1' [KI]MIN ZÌ ŠE.MUŠ<sub>5</sub> *ina* Ì<sup>ĝiṣ</sup>EREN [.....] x  
(*šumma* KIMIN ZÌ ŠE.MUŠ<sub>5</sub> *ina* Ì.ĜIŠ<sup>ĝiṣ</sup>EREN *u* Ì.ĜIŠ ŠUR.MÌN ŠÉŠ-*su* ( *ilī ul īdi* rev. 18))
- 2' [KI]MIN KU.KU<sup>ĝiṣ</sup>TAŠKARIN KU.KU<sup>ĝiṣ</sup>*dup-ra-ni* ʾÚ.SIKIL  
SÚD
- 3' [*ina*] Ì<sup>ĝiṣ</sup>EREN ŠÉŠ.MEŠ-*su*  
(*šumma* KIMIN KU.KU<sup>ĝiṣ</sup>TAŠKARIN ZÌ<sup>ĝiṣ</sup>*dup-ra-nu* Ú.SIKIL SÚD *i-na* Ì.ĜIŠ  
[*tuballal tapaššaš-su*] (*ilī ul īdi* rev. 19))

## Traduction

- 1' Ditto, [tu mélanges] de la farine *šeguššu* dans de l'huile de cèdre [.....].

2'-3' *Ditto*, tu concasses des copeaux de buis, des copeaux de genévrier, de la saponaire dans de l'huile de cèdre. Tu l'en oins plusieurs fois. Les quatre dernières lignes fragmentaires du rev. ii K 3177+ contiennent encore un rituel proche de *ilī ul īdi* rev. 7sqq. :

K 3177+ rev. ii 11'-14' :

- 11' DÙ.DÙ.BI 7 NU.MEŠ Ì.UDU 7 [NU.ME]Š 'DU<sub>8</sub>.LÀL' šá NA DÙ-uš  
(2 NU DU<sub>8</sub>.LÀL 2 NU Ì.UDU šá LÚ DÙ-uš ana IGI DIĠIR-šu ta-qal-lu (*ilī ul īdi* rev. 7))
- 12' ana IGI DIĠIR-šú<sup>d</sup> iš<sub>8</sub>.tár-šú ina 'x' [taqallu
- 13' [x] x.MU ŠUR/PAD. x [
- 14' [x] x [

#### Traduction

- 11' L'action rituelle correspondante est : Tu confectionnes 7 statuettes de l'homme en suif (et) 7 statuettes en cire.
- 12' (et) [tu les brûles] devant son dieu et sa déesse dans le ...
- 13' [x] ..... [.....]
- 14' [x] ..... [.....]

L'alternance des séquences de prières et de rituels de K 3177+ peut être résumée comme suit :

	Face / Revers	Séquences	Identification
1.	Face i 1'-3'	Rituel	// <i>ilī ul īdi</i> rev. 18 et 19
2.	Face i 4'-7'	Prière	<i>ilī bēlī bānū šumija</i> (// Dš no. 11: 40-43)
3.	Face i 8'-21'	Prière	<i>mannu īdi ilī šubatka</i> (// Dš no. 11:44-58)
4.	Face ii 1'-24'	Prière	<i>anaku ilī mīnā ēpuš</i> (// Dš no. 11: 86-108)
5.	Face ii 25'-26'	Prière	<i>ilī šurbū qā'īšu balāṭi</i> (// Dš no. 11:109-110)
6.	Revers i 1'-10'	Prière	<i>ilī šurbū qā'īšu balāṭi</i> (// Dš no. 11:111-120)
7.	Revers i 11'-14'	Rituel	// <i>ilī ul īdi</i> rev. 7sqq.
8.	Revers ii 1-17	Prière	<i>mīnū annū'ama kī'am epšāku</i> (// Dš no. 11 Sect. B 16-32)

#### Commentaire:

1. La première séquence rituelle rattache K 3177+ (Dš no. 11 (B)) à *ilī ul īdi* ce qui corrobore la complémentarité des diġiršadaba et de ce rituel. K 3177+ n'est cependant pas une reprise mot à mot de *ilī ul īdi*. Cette séquence rituelle débute avec la fin *ilī ul īdi*, c'est-à-dire les variations du rituel standard à certains jours ou certaines dates (*ina ūmi-šu-ma* + Prés.).

2. Dans les autres témoins, la prière *ilī bēlī bānū šumija* est la troisième d'un groupe de trois prières dont les incipits sont mentionnés ensemble dans *Bīt rimki*. Dans le texte (B), les deux premières prières sont interrompues par la séquence rituelle de Face i 1'-3'.

3. Les témoins K 143 (Dš no. 11 (A)) et Kh<sup>2</sup> 1514 (Dš no. 11 (m)) terminent cette prière à la ligne 53 avec la signature KA.INIM.MA DIĠIR ŠÀ.DAB.BA GUR.<RU>.DA.KAM. A la ligne 54 commence la prière *ilī ellu bān kullat ništ attā* qui est avec quelques variantes une prière adressée à Šin. En K 3177+ (Dš no. 11 (B)) cette césure n'apparaît pas et *mannu īdi ilī šubatka* et *ilī ellu bān kullat ništ attā* ne forment qu'une seule prière. Ce phénomène ne survenant que dans ce texte, on peut supposer une erreur du scribe qui aurait oublié, sinon la césure avec la signature diĠiršadaba, du moins un trait de séparation.

5-6. La face ii se termine avec la ligne 110 de la prière *ilī šurbū qā'īšu balāṭi*. La ligne 111 est écrite sur deux lignes sur le revers i. Il n'y a donc qu'une lacune de deux lignes sur le revers i.

7. A lieu de continuer directement avec la longue prière [*šig*]ū *arnu gillatu ḫiṭṭu* comme dans la version standard, K 3177+ (Dš no. 11 (B)) introduit un rituel apparenté à une séquence de *ilī ul īdi* mais sans être identique : elle consiste à brûler des statuettes qui fonctionnent comme substitut du patient. Il ne semble pas possible que K 3177+ continue après le rituel avec la prière [*šig*]ū *arnu gillatu ḫiṭṭu* et la prière au début de la section B, car cela impliquerait une lacune de plus de 70 lignes. La lacune entre les deux colonnes de la face est de 28 lignes si le rituel ne fait que 5 lignes comme dans K 8870+ (Dš no. 11 (h)).

8. Le revers ii de K 3177+ contient la deuxième prière de la section B.

K 3177+ (Dš no. 11 (B)) contenait vraisemblablement un grande partie de la version standard des diĠiršadaba assyriens (= Dš no. 11). Il y inclut des séquences rituelles voisines de *ilī ul īdi*. Les parties préservées de ce témoin montrent que les différentes versions des diĠiršadaba assyriens ne sont pas uniformes. Mais il est dès lors certain qu'il ne s'agit pas de tablettes de prières ou d'incantations séparées d'une tablette rituelle (*ilī ul īdi*) comme c'est le cas avec les grandes séries *Šurpu* ou *Mīs pī*, mais de la description d'une liturgie plus courte qui comprend des prières et des rites.

## 2. *Bīt rimki*

La série appelée *Bīt rimki* "Maison du bain (rituel)" est composée d'une tablette rituelle ("Ritualtafel"), qui décrit des actions rituelles et donne les incipits des incantations à réciter<sup>310</sup>, et du cycle des prières à Šamaš. Ce cycle comprend sept groupes de prières adressées à Šamaš et récitées par le roi pénitent, et un rituel. Chaque groupe de prières est rattaché à une "maison" (*bītu*) ou plutôt à une station dans la *bīt rimki*, construction temporaire où se déroule le bain royal (Læssøe 1955, 82-89 ; Reiner 1958, 204). BBR no. 26 et dupl. est la tablette rituelle ("Ritualtafel" : Rit. 26) de *Bīt rimki*

<sup>310</sup> Comme la majorité des séries rituelles (*Šurpu*, *Mīs pī*, *Bīt mēseri* et *Bīt salā' mē*) la tablette rituelle de *Bīt rimki* est la première de la série.

(Læssøe 1955, 21sq. ; Reiner 1958, 204). A la fin de ce rituel<sup>311</sup>, les incipits de trois prières de la version assyrienne des diġiršadaba sont mentionnés.

BBR no. 26 v 78-81 (A) // SpTU II no. 12 iii 44-44b (B) :

A v 77 *ana IGI KEŠDA MURUB<sub>4</sub>-i šá dUTU LUGAL GUB(?) -ma*

B iii 44 [*ana maḥar riksi*] MURUB<sub>4</sub> šá dUTU LUGAL GUB-*ma* →

A v 78 ÉN dÉ-a dUTU dMarduk

B iii 44 ÉN dÉ-a dUTU dAsal-lú-*hi*

A v 79 *mi-nu-ú an-ni-ma ŠID-nu*

B iii 44a *mi-nu-ú an<-ni>-ma ŠID-nu* →

A v 80 *ana IGI KEŠDA šá DIĠIR LÚ dš<sub>8</sub>-tár LÚ GUB-ma*

B iii 44a *ana IGI KEŠDA šá DIĠIR LÚ dš<sub>8</sub>-tár LÚ GUB*

A v 81 ÉN DIĠIR.MU *ul* ZU DIĠIR.MU *be-lí* ŠID-*nu*

B iii 44b ÉN DIĠIR.MU NU.ZU ÉN DIĠIR.MU *be-lí* ŠID-*nu*

“Le roi se tient devant l’arrangement rituel du milieu, celui de Šamaš et il récite l’incantation “Ea, Šamaš, Asalluḫi (var. Marduk), quel est mon péché ?” Il se tient devant l’arrangement rituel du dieu de l’homme et de la déesse de l’homme et il récite l’incantation “Mon dieu je ne savais pas !” et l’incantation “Mon dieu, mon seigneur.”

Dans *Bīt rimki*, les trois prières diġiršadaba sont prononcées au moment où le roi quitte la dernière “maison” de bain (Farber 1997, 46). Elles sont rapportées dans Kh<sup>2</sup> 1514 (PBS 1/1 no. 14) (Dš no. 11 (m)) (Læssøe 1955, 94 ; Lambert 1974, 298).

La prière *Ea Šamaš u Asalluḫi/Marduk mīnū annīma* (BBR no. 26 v 78-79 // SpTU II no. 12 iii 44-44a) correspond à la ligne 1’ du texte Kh<sup>2</sup> 1514 (PBS 1/1 no. 14 = Dš no. 11 (m)) de la version standard assyrienne des diġiršadaba (cf. p. 65). Pour CAD A/2, 296b cette prière est peut-être équivalente à la prière de VAT 8250 (KAR no. 90) rev. 8 (*ilī ul īdī*) qui commence avec *mīnū annū’a* :

VAT 8250 (KAR no. 90) rev. 8 :

*šiptu mīnū annū’ama kī’am epšāku sebīšu tamannuma*

“La prière : “Quelle est ma faute pour que je sois traité ainsi !” tu réciteras 7 fois”.

<sup>311</sup> Avant la mention des incipits des prières diġiršadaba, BBR no. 26 v 71-76 // SpTU II no. 12 iii 33-43 citent 10 incipits d’incantations de *Maqlū* et 4 incipits d’incantations de *Šurpu*. Les incantations de *Maqlū* et de *Šurpu* sont en outre répertoriées en PBS 1/1 no. 13 rev. 41-55. D’après Abusch (1987-90, 350 §7. History), les 10 incantations de *Maqlū* représentent le noyau le plus ancien de la série, une sorte de “Proto-*Maqlū*” (Farber 1997, 43).



La prière *mīnū annū'ama kī'am epšāku* est reproduite dans la section B (K 7268+ et 81-2-4, 323) ligne 10'sqq. et est mentionnée dans le texte scolaire VAT 17489 (VAS 24 no. 124 = Dš no. 11 (M)) face 1:4-5

Comme le montre Kh<sup>2</sup> 1514 (PBS 1/1 no. 14 = Dš no. 11 (m)), *Ea Šamaš u Asalluḫi/Marduk mīnū annū'ama* doit être distingué de la prière *Ea Šamaš u Asalluḫi/Marduk ilū rabūti* du Namburbi universel (Mayer 1976, 382 ; Maul 1994, 465). Le Namburbi universel est cependant aussi exécuté pour le roi dans la série *Bīt rimki*, cf. voir SpTU II no. 12 iii 27-27a (aussi BBR no. 26 iv 16 et 23). Dans BBR no. 26 iv 16, la prière *Ea Šamaš u Asalluḫi/Marduk ilū rabūti* est citée dans un contexte fragmentaire où il est question de préparatifs rituels pour le dieu personnel,

BBR no. 26 iv 18 :

] 2 KEŠDA.MEŠ *ana* DIĠIR LÚ

“] deux arrangements rituels pour le dieu d'un homme.”

L'incipit de la prière *ilī ul īdi šēretka dannat* apparaît dans *Bīt rimki* (BBR no. 26 v 81 // SpTU II no. 12 iii 44b) et dans *ilī ul īdi* (KAR no. 90 rev. 4). Il correspond aux lignes 23' du texte Kh<sup>2</sup> 1514 (PBS 1/1 no. 14 = Dš no. 11 (m)) et 3' de Rm 414 (Dš no. 11 (G)) de la version standard assyrienne des diĠiršadaba (cf. p. 62 et 96). Les autres duplicats de cette prière – K 143 (A), Sm 925 (i), VAT 10420+ (L), VAT 10771+ (K) – commencent tous après une cassure du haut de la tablette, mais il est probable que tous les témoins contenaient à l'origine les trois prières.

Le texte K 2367+ (Dš no. 11 (E)) termine la section A des diĠiršadaba (l. 134-175). Après un trait de séparation, la ligne d'appel, juste avant le colophon, cite l'incipit de cette prière. Cela indique que la suite du texte contenait à nouveau la prière *ilī ul īdi šēretka dannat*. Noter cependant que les lignes 1'-8' des textes K 7268+ et 81-2-4, 323 au début de la section B, contiennent une prière différente.

La prière *ilī bēlī bānū šumija* de *Bīt rimki* (BBR no. 26 v 81 // SpTU II no. 12 iii 44b) est rapportée par 6 duplicats (K 143, K 3177+, Sm 925, VAT 10420+, VAT 10771+, Kh<sup>2</sup> 1514 (PBS 1/1 no. 14) aux lignes 40-43 de la section A des diĠiršadaba. Le trait de séparation après la ligne 43 indique que *mannu īdi ilī šubatka* est une nouvelle prière (sans indication ÉN)<sup>312</sup>. La signature KA.INIM.MA DIĠIR ŠÀ.DAB.BA GUR.<RU>. DA.KAM “Formule incantatoire pour retourner le cœur noué du dieu” conclut l'ensemble des quatre prières (Hecker 1989, 775sqq.).

<sup>312</sup> Les diĠiršadaba apparaissent dans une partie du rituel de *Bīt rimki* que Farber 1997, 46 appelle “Mischt ritual beim Verlassen des *bīt rimki*”. Les diĠiršadaba sont dans des sections différentes du rituel d'après les témoins de Ninive (BBR no. 26) et d'Uruk (SpTU II no. 12). La prière *mannu īdi ilī šubatka* qui mentionne la demeure (*šubtu*) était peut-être récitée devant la porte du *bīt rimki*.

### 3. Šurpu

La série *Šurpu* “combustion” est une compilation de textes nam-érim-búru-da pour défaire les malédictions liées à la prestation de serment (nam-érim : *māmītu* “serment ; parjure, auto-malédiction” (Bottéro 1998, 378 ; van der Toorn 1985, 50 ; Schuster-Brandis 2008, 92). Elle est composée d’une tablette rituelle (*Tablet I*) et de sept tablettes d’incantations, de conjurations et de passages rituels (*Tablets II, III, IV, V-VI, VII, VIII, IX* (Reiner 1958, 1-6). Le rituel principal de *Šurpu* consiste à brûler un certain nombre d’objets mis en contact avec le patient (*Tablets V-VI* donnent les incantations qui accompagnent cette combustion). Par cet acte de magie sympathique, le patient est libéré de ses péchés ; l’*āsipu* les énumère sous forme de liste aussi exhaustive que possible (*Tablet II*).

Le but du rite et des prières de *Šurpu* est équivalent à celui de *ilī ul īdi* : il s’agit de libérer le patient de ses péchés et de calmer la colère des dieux. La différence réside dans le type de péché : c’est le faux serment dans *Šurpu*, ce sont les péchés contre les dieux personnels dans *ilī ul īdi*.

*ilī ul īdi* et *Bīt rimki* montrent que les *diġiršadaba* et *Šurpu* sont complémentaires : dans KAR no. 90 rev. 20, *Šurpu* est nommé comme la suite du rituel *ilī ul īdi*, alors qu’en SpTU II no. 12 iii 45-47, on doit prononcer des incantations de *Šurpu* après les trois prières *diġiršadaba* :

iii 45 : buru<sub>5</sub> ša abzu-ta im-ta-è-a-na : *di-me-tu<sub>4</sub> ul-tu qí-rib ap-si-i it-ta-ša-a* “Lorsque le criquet<sup>313</sup> (Akk. : la maladie-*dimitu*) est sorti(e) de l’Apsû” (*Šurpu VII* 1sq.).

iii 46 : *ni-’i-iš ni-iḫ-lu gu-uḫ-ḫu ḫa-aḫ-ḫu ru-[u’-tu ...]* “Suffocation, ..., crises d’asphyxie, toux, bave” (*Šurpu VII* 88 et I rev. ii 3’).

iii 47 : *at-ti* <sup>u</sup>KI.KAL “Toi, herbe-*sassatu* !” (*Šurpu I* rev. ii 7’).

La tablette rituelle de *Šurpu* confirme cette interrelation mais en ordre inverse : en *Šurpu Tablet I* rev. ii 18’, on trouve l’indication : ÉN DIĠIR.MU *ul ZU EGIR-šú* “L’incantation “Mon dieu, je ne savais pas !” (tu réciteras) après cela”. D’après la *Tablet I*, le rituel *ilī ul īdi* doit être effectué après *Šurpu* alors qu’à la fin de *ilī ul īdi* on a l’indication inverse (cf. p. 261). Les *diġiršadaba*, qui s’adressent aux dieux personnels de l’orant, sont complémentaires aux prières de *Šurpu* qui s’adressent soit aux grands dieux nommés, soit aux “Kultmittel” (van der Toorn 1985, 122).

<sup>313</sup> Pour la distinction entre les signes buru<sub>5</sub> “moineau” et bir<sub>5</sub> “criquet”, voir Cavigneaux 2002, 44-50. Jusqu’à l’époque paléo-babylonienne, la différence entre les deux signes est strictement maintenue, mais elle s’estompe plus tard. Dans *Šurpu* la différence n’est plus significative. En SpTU II no. 12 iii 45 le signe est buru<sub>5</sub> mais l’idée est celle de “criquets” sortant d’un trou depuis l’Apsû.

## 4. CBS 514

CBS 514 (Dš no. 11 (n)) est un témoin d'époque séleucide qui contient sur une face la fin de la prière *ilī ul īdi šēretka dannat* (1'-9' = 31-39). Il ne poursuit pas comme les autres textes des diĠiršadaba de la version standard assyrienne avec la prière *ilī bēlī bānū šumija*, mais conclut par une formule KA.INIM.MA. La suite du texte contient une incantation contre les mauvais rêves et les signes de mauvais augure. Cette incantation ne correspond à aucune des prières préservées dans la version standard des diĠiršadaba. On notera l'absence de trait de séparation entre la formule KA.INIM.MA et le début de la nouvelle incantation :

CBS 514 (Dš no. 11 (n)) rev.(?) 10'-18' :

- 10' [KA.IN]IM.MA DIŠ NA *ni-ziq-tu*<sub>4</sub> TUKU.TUKU-*ši*  
DIĠIR.ŠÀ.DAB<sub>5</sub>.BA GUR.RU. ʾDA.KAMʾ
- 11' [ÉN ʔUL] MÁŠ.GI<sub>6</sub>.MEŠ Á.MEŠ GISKIM.M[ÉŠ  
ʔU]L.M[ÉŠ] x x
- 12' [x m]a<sup>7</sup>-a-tum la DU<sub>10</sub>.GA.MEŠ ʔUL MEŠ<sup>7</sup> ʾxʾ *ḥa-tu* x x
- 13' [x Š]À.MEŠ NU.DU<sub>10</sub>.GA.MEŠ ma kun sa e DIĠIR.MEŠ u  
<sup>d</sup>XV ʾi-naʾ UD.x
- 14' [x] x NI TUR DIĠIR.MEŠ GAL.MEŠ A.MEŠ *e-šá-ti* x x *mu-  
šu<sup>7</sup> lem-nu*
- 15' [x] GÙR RU tu<sup>7</sup>/ka<sup>7</sup> u x x *šaḥ-x* [x x] *ḥu-x x-ú-qu-tú*
- 16' [x x] ʾMÁŠ<sup>7</sup>.GI<sub>6</sub>.MEŠ KA TÉŠ *ni-ziq<sup>7</sup>-tu<sup>7</sup>* ʾx x x x<sup>7</sup> -ku-tú
- 17' [A.MEŠ <sup>id</sup>IDI]GNA A.MEŠ <sup>id</sup>UD.KIB.NUN.NA A.MEŠ  
A.AB.BA
- 18' [ ʾx x xʾ [ ]

“Formule incantatoire : si un homme est assailli de soucis : C’est pour retourner le “cœur noué” du dieu.”

Suit une incantation concernant les mauvais rêves et les signes de mauvais augure [...], puis une liste de maux et de troubles qui concernent les dieux personnels (l.13') et les grands dieux (l.14'). L'avant-dernière ligne avant la cassure concerne les eaux du Tigre, de l'Euphrate et de la mer<sup>314</sup>.

<sup>314</sup> L'eau qui apporte l'apaisement et la purification du patient est mentionnée dans un contexte similaire en BAM no. 316 vi 11'-12' et en VAT 8250 (KAR no. 90) rev. 11.

A la ligne 10', la protase de type diagnostique *šumma amēlu niziqtu lā irta-našši* est ajoutée à la rubrique habituelle des diġiršadaba. Le terme *niziqtu* "souci, angoisse" est attesté aussi en KAR no. 90 rev. 15 dans la conclusion du rituel *ilī ul īdi* :

VAT 8250 (KAR no. 90) rev. 15 :  
 DIĠIR-šu KI-šú SILIM-im ni-ziq-tú NU.TUKU-ši  
 "Son dieu sera en paix avec lui, il n'aura plus de souci".

Les diġiršadaba sont destinés non seulement à réconcilier (*salāmu*) le dieu avec l'homme mais à détourner la *niziqtu* (voir p. 112 n. 73).

L'incantation qui suit cette rubrique indique clairement que la réconciliation avec le dieu et l'annulation de la *niziqtu* demande la dissolution des mauvais rêves et des signes de mauvais augure. Les perturbations du sommeil font partie des symptômes de *niziqtu* dans les diġiršadaba.

Dš no. 9:24:

A' (K 4617+)	diġir-mu ġi <sub>6</sub> ħul [ i-li ana m[u-
C' (K 5117+)	diġir-mu ġi <sub>6</sub> ħul zi-e nam-ba-ni-īb-[šid-dè-en] i-[l]i ana mu-š[i] lem-ni la ta-man-[na-an-ni]
J (K 5271)	[ na]m-ba-ni-īb-šid-dè-en [ -n]i la am-man-nu

"Mon dieu, ne me mets pas sur le compte de la la nuit mauvaise !"

### 5. K 8870 +

K 8870+ correspond au texte (h) de la version standard assyrienne des diġiršadaba. Le début de la tablette a disparu et la colonne commence avec la prière à Sîn : *ilī ellu bān kullat nišī attā* (ligne 60 de la concordance). A la ligne 6' de K 8870+ après la rubrique KA.INIM.MA, débute le rituel :

K 8870+ 6'-11' :

6'	[.....] KI SAR A KÙ SÙ <i>šam-mu</i> <sup>ġi<sub>6</sub></sup> KIRI <sub>6</sub> ta'(UŠ)-[
7'	[.....S]IG <sub>4</sub> ĠAR Ì.ĠIŠ BÁRA.GA <i>pa-ni-šú-nu ta-[šakkan]</i>
8'	[.....BÁ]RA.GA <i>pa-ni-šú-nu ŠÉŠ</i> [
9'	[.....TU]Š-ab ana IGI DIĠIR-šú LAL-aš NÍĠ.NA <sup>š</sup> [ <sup>IM</sup> LI ĠAR-an]
10'	[.....BA]L-qí ÉN an-nita 3-šú ŠI[D-nu
11'	[.....] DIĠIR <i>mi-na-a DÙ-uš</i> [

*Traduction*

- 6' [.....] Tu balaies le sol. Tu asperges d'eau pure. Tu(?) [répands]  
des plantes de jardin. [  
7' [Tu places] une brique. Tu [déposes] du pain et de l'huile pressée  
devant eux. [  
8' Tu frottes d'huile pressée leurs surfaces/leurs visages. [  
9' Tu assieds [...], tu disposes devant son dieu. [Tu places] un encen-  
soir [de genévrier]. [  
10' Tu verses de [...]. Tu récites trois fois cette incantation : [  
11' [ÉN] "Mon dieu qu'ai-je fait ?" [.....].

La première action rituelle est la purification du toit comme dans *Mīs pī Ni-neveh Ritual Tablet* lignes 55-56 par exemple. On y disperse des plantes de jardin qui forment un tapis végétal sur lequel se tiennent debout ou agenouillés l'*āšipu* et/ou le patient purifiés (Maul 1994, 62sq.). Comme dans *ilī ul īdī* (KAR no. 90:2-6), on pose ensuite sur le sol une brique qui sert de base pour la statue du dieu et pour les sept "répliques" (*muššulātu*) d'argile. Les opérations se font "devant eux (= surfaces ou visages)" (*pānī-šunu*). Il faut réciter trois fois la prière *ilī mīnā ēpuš* qui est rapportée dans la suite du texte.

## 6. K 3514

K 3514 est un diġiršadaba identifié par van der Toorn (1985, 125 et pl. 9). Les lignes 1'-4' contiennent les restes de la prière à Sîn : *ilī ellu bān kullat nišī attā* dans une version non parallèle aux autres témoins de la version standard des diġiršadaba. Après la rubrique KA.INIM.MA, le texte enchaîne avec un bref rituel :

K 3514 6'-11' :

- 6' DÙ.DÙ.BI *ana* DIĠIR-šú 14 ʿxʿ [.....ZÚ.LUM.MA <sup>21</sup>EŠA DUB-  
*ak* NINDA.Ì.DÉ.A]  
7' LÀL Ì.NUN.NA [ĠAR-*an*  
8' NÍĠ.NA KAŠ [BAL-*qí*  
9' KAŠ.SAĠ BA[L-*qí*  
10' DIĠIR-šú [  
11' É [

*Traduction*

- 6' L'action rituelle correspondante est : Pour son dieu, 14(?) pains( ?)  
[...Tu répands des dattes (et) de la farine fine].
- 7' [Tu places le brouet(6')] avec le sirop et le beurre.
- 8' [...] l'encensoir. [Tu verses] de la bière [...].
- 9' [Tu verses] de la bière de première qualité [...].
- 10' Son dieu [se réconciliera avec lui .....].
- 11' La maison [...].

Le rituel de six lignes semble appartenir à une autre tradition que celui de K 8870+ mais les deux textes sont fragmentaires. Il n'est pas fait mention de la brique mais on peut supposer que le dieu personnel pour lequel on exécute le rituel est présent sur un socle.

L'action rituelle est suivie d'une nouvelle prière introduite par ÉN. On attendrait logiquement la prière *ilī mīnā ēpuš* mais cela ne semble pas correspondre aux traces conservées sur la tablette. Il ne reste du revers que des signes épars qui ne permettent pas de restitution.

## 7. BAM III no. 316 et duplicats

BAM III no. 316 fait partie des textes thérapeutiques de la série SA.GIG (*sakikkū* "symptômes")<sup>315</sup> dont le but est de diagnostiquer les symptômes du patient et de faire des prévisions pour son avenir. La structure de ces textes est similaire à celle des textes divinatoires, mais l'objet de leur observation est uniquement la personne (van der Toorn 1985, 77sq.). BAM III no. 316 consiste en recettes et petits rituels pour défaire les effets de la colère du dieu personnel. Les entrées énoncent soit le symptôme du patient<sup>316</sup>, soit le but de la thérapie (van der Toorn 1985, 122sq.) :

BAM III no. 316 :

- i 5'. *ana DIĜIR-šú u <sup>d</sup>iš<sub>8</sub>-tár-šú KI-šú ana SILIM-[me...]*  
"Pour que son dieu et sa déesse soient bienveillants envers lui [...]."

<sup>315</sup> Heeßel 2007, 121 ; id. 2000, 3.

<sup>316</sup> Ces textes thérapeutiques ne mentionnent pas une maladie spécifique. Les problèmes dont souffrent les patients sont d'ordre financier, social, religieux et psychique (van der Toorn 1985, 123), par ex. BAM III no. 316 ii 26'-28' : *DIŠ NA DAB<sub>5</sub>-ti DIĜIR u <sup>d</sup>iš<sub>8</sub>-tár UGU-šú ĜÁL-ši, É.GAL-šú u LUGAL-šú la ma-gir-šú kar-ši-šú GU<sub>7</sub>.MEŠ, dib-bi-šu i-dab-bu-bu ta-di-ra-ti ul-ta-dir* "Si un homme, la colère (littér. "mainmise") du dieu et de la déesse est présente sur lui, son palais et son roi ne sont pas d'accord avec lui, si on dit sur lui des calomnies, si on dit du mal de lui, il est dans une profonde dépression."

- i 12'. *ana* DIĠIR *ana* LÚ ARĤUŠ TUKU-*e*  
 “Pour que le dieu aie pitié de l’homme.”
- i 17'. *ana* DIĠIR *ez-zu ana* LÚ *nu-uḥ-ḥi*  
 “Pour que le dieu en colère s’apaise envers l’homme.”

Parmi ces buts, on trouve aussi celui de “défaire (búr) le cœur noué du dieu” (diġir-šà-dab-ba) suivi d’un bref rituel. Ce passage est rapporté par trois témoins parallèles :

BAM III no. 316 i 7'-11' // BAM III no. 315 iv 14-18<sup>317</sup> // AO 7760 ii 22'-25' (Semitica III 17-18)<sup>318</sup> :

1	BAM 316 i 7' BAM 315 iv 14 AO 7760 ii 22'	<i>ana</i> DIĠIR ŠÀ.DAB.BA BÚR <i>u</i> DIĠIR KI x [ <i>ana</i> DIĠIR ŠÀ DAB.BA BÚR [ ] x-me [ ] B]A BÚR DIĠIR KI x [
2	BAM 316 i 8' BAM 315 iv 15	<sup>u</sup> <i>ḥúb-šal-lu-ur-ḥu</i> PIŠ <sub>10</sub> . <sup>d</sup> ÍD ga/íl-[ <sup>u</sup> <i>ḥúb-šal-lu-ur-ḥu</i> [ ] x-ŠID
3	BAM 316 i 9' BAM 315 iv 16	SAḤAR KÁ É.ÉŠ.DAM [ SAḤAR KÁ É.É[Š.DAM ]-su
4	AO 7760 ii 23'	[ ] x <i>u</i> É DIĠIR [
5	BAM 316 i 10' BAM 315 iv 17 AO 7760 ii 24'	<i>ana</i> KIMIN <sup>u</sup> EME.UR.GI <sub>7</sub> <sup>u</sup> IGI- <i>lim</i> <sup>ḡis</sup> ŠUR.MÌN x [ <i>ana</i> KIMIN <sup>u</sup> EME.UR.GI <sub>7</sub> [ [ ] GI <sub>7</sub> <sup>u</sup> IGI- <i>lim</i> <sup>ḡis</sup> ŠUR.[MÌN
6	BAM 316 i 11'  BAM 315 iv 18 AO 7760 ii 25'	<i>ana</i> KIMIN <sup>u</sup> <i>tar-muš</i> <sub>8</sub> <sup>u</sup> ḤAR.LUM.BA.ŠIR URUDU DI[ĠIR <i>ana</i> KIMIN <sup>u</sup> <i>tar-muš</i> <sub>8</sub> <sup>u</sup> ḤAR.LUM.[ [ ] <sup>u</sup> ḤAR.LUM.BA.ŠIR
7	AO 7760 ii 26'	[ ] <sup>u</sup> ḤAR.LUM.BA.ŠIR [ ] KU <sub>6</sub> Ì.SUMUN šá KAR.ZA.GÌN.NA [
8	AO 7760 ii 27'	[ ] <sup>ḡis</sup> TASKARIN <sup>u</sup> <i>ak-tam</i> [

<sup>317</sup> BAM III no. 315 est un texte composite contenant des moyens prophylactiques pour protéger le patient contre des maladies et pour apaiser les dieux :

i 27 : PAP 18 *me-eli š[a]* NAM.[ÉRIM] “Total : 18 sachets de cuir de la *māmītu*”

i 42 : [PAP 8 *me-eli ana* K[ÚM *ša* LÚ DAB-su ZI-ḥi] “[Total : 8 sachets pour que la fièvre [qui a saisi l’homme soit extirpée]”

iii 17 : 14 *me-eli ni-šir-ti* UM.[ME.A ...] “14 sachets, secret de l’expert [...]”. Pour *mēlu* “sachet (de cuir)”, voir Farber 1973, 64sqq.

iii 23-31 : Trois prières : ÉN A.RA.ZU ŠU.TI.MA.AB (23) “Prends la prière en ma faveur !”, ÉN DIĠIR.MU ŠE.GA (26) “Mon dieu, accepte !”, ÉN ŠE.GA ME.EN (28) “Accepte, c’est moi !”

iii 32-iv 56 : Recettes et préparations médicales pour apaiser la colère des dieux.

<sup>318</sup> Pour ce texte, voir p. 240.

*Traduction*

- 1 Pour défaire le cœur noué du dieu et pour que le dieu ...  
[.....]<sup>319</sup>
- 2 [Tu ...] la plante *hubšallurhu*, du souffre x [.....]
- 3 De la poussière de la porte de la taverne [...]...
- 4 [.....] et la maison du dieu [
- 
- 5 Pour *ditto*, [tu mélanges(?)] du cynoglosse, de la plante *imhur-līm*,  
du cyprès .. [...].
- 
- 6 Pour *ditto*, [tu mélanges(?)] du lupin, de la plante *ḥarmunu*, du  
cuivre.  
Le dieu [...].
- 7 [.....] de l'huile de poisson, de la vieille huile du  
KAR.ZA.GIN.NA<sup>320</sup>, [...]
- 8 [.....] du buis, de la plante *aktam* [...].

En BAM III no. 316 vi 6', l'apodose qui donne le diagnostique est DAB-*ti* DIĠIR-*šú* UGU-*šú* ĠÁL-*ši* "La colère"<sup>321</sup> de son dieu est présente sur lui". Elle est suivie d'un court rituel puis d'une ligne de prière qu'il faut réciter trois fois :

BAM III no. 316 vi 11'-12' :

*ag-gu ŠÀ-ka li-nu-ḥa A.MEŠ ta-né-eḥ-ti, lim-ḥu-ru-ka*

"Que la colère de ton cœur se calme, que l'eau d'apaisement vienne à ta rencontre !"

Le nouveau paragraphe est séparé par une double ligne. Le scribe indique ainsi que le texte suivant se trouvait à l'origine sur une tablette séparée (Maul 1994, 165 n. 82 et 204). Ce nouveau texte en BAM III no. 316 vi 14'-23' est la prière à Sîn *ilī ellu bān kullat nišī attā*.

<sup>319</sup> On attend ici l'expression habituelle : *ana* DIĠIR-*šú* KI-*šú* SILIM-*mi* "(pour que) son dieu se réconcilie avec lui", mais le signe qui suit KI en BAM III no. 316 i 7' et en AO 7760 ii 22' n'est pas un -*šú*, et le signe avant -ME en BAM III no. 315 iv 14 n'est ni un DI ni un LA.

<sup>320</sup> Le KAR.ZA.GIN.NA "Quai de lapis-lazuli" se trouve dans l'enceinte de l'Esagil (George 1992, 23). C'est là que se dresse le temple du dieu Ea (É.KAR.ZA.GIN.NA, cf. George 1993, 108). Dans le temple et les jardins ont lieu le rite de *Mīs pi* (George 1992, 300-303 ; Berlejung 1997, 206sq.) et des rites pénitentiels accompagnés d'incantations en faveur du (É.)KAR.ZA.GIN.NA (Thureau-Dangin 1921, 24 ; Maul 1988, 123 n. 10:9).

<sup>321</sup> La lecture de DAB-*ti* est *kimilti* (voir p. 112sq.).



## 8. CBS 10495

CBS 10495 (BE 14 no. 4) est un rapport d'extispicine datant de l'époque cassite (Kraus 1985, 145 no. 16)<sup>322</sup>. Il contient dans sa formule introductive (ligne 2) une demande au précatif<sup>323</sup> concernant l'exécution d'un rite pour (défaire/retourner) le "cœur noué" du dieu :

CBS 10495:1-2 (BE 14 no. 4):

1 *l[i]-pi-it qá-tim* <sup>d</sup>*Marduk*

2 *né-pé-ša-am a-na* DIĠIR ŠÀ.DAB<sub>5</sub>.BA *li-še-pí-šu-šu*

"Manipulation accomplie pour Marduk. Doit-on lui faire exécuter le rite pour le "cœur noué" du dieu ?"

Pour répondre à cette demande, le *bārû* fait l'examen d'extispicine et écrit un rapport sur ses observations. L'intérêt de ce passage est la mention d'un rituel diĠiršadaba à l'époque de Burna-Buriaš II. C'est la preuve de l'existence d'un tel rite vers 1350 av. J.-C., donc bien avant les textes provenant de la bibliothèque d'Assurbanipal à Ninive et de *ilī ul īdī*. Il est possible que les textes des prières diĠiršadaba fussent à cette époque déjà rassemblés en un seul corpus. De plus la mention d'une demande d'extispicine par un patient dont le dieu est en colère montre indirectement l'état émotionnel négatif (détresse, dépression, angoisse) de la personne. Cet état n'est clairement signifié qu'en CBS 514 (Dš no. 11 (n):10' qui contient dans la rubrique la protase diagnostique : *šumma amēlu niziqtu irtanašši* "Si un homme est constamment assailli de soucis" (pour le terme *niziqtu*, voir p. 112 n. 73).

9. K 2542 + 2772 + 6030 (BE 31 no. 60)<sup>324</sup>

K 2542+ (BE 31 no. 60) contient dans la première colonne plusieurs incantations suivies de brefs rituels pour soigner un cou malade. Une incantation en sumérien porte la signature KA.INIM.MA GÚ GIG.GA.KE<sub>4</sub> DIĠIR.ŠÀ.DAB.BA-[KE<sub>4</sub>] (Schuster-Brandis 2008, 74) :

<sup>322</sup> Le rapport no. 16 fut écrit à Nippur le 1<sup>er</sup> *Ajjaru* de la 11<sup>ème</sup> année du règne de Burna-Buriaš (ca. 1350).

<sup>323</sup> Dans les protases de ces rapports d'extispicine, on emploie le précatif (*ana harrāni lilik* "Doit-il partir en voyage ?") plutôt que *šumma* qui est en usage dans les protases des textes divinatoires. Le précatif joue le rôle d'un "suggestif" ou d'un "interrogatif de politesse" et n'a pas de sens affirmatif. Ces demandes sont suivies du protocole de l'examen des entrailles. Le rite d'extispicine doit donner une réponse positive ou négative à la question de la protase (Reiner 1965, 248 n. 5).

<sup>324</sup> Bien que BE 31 soit l'édition, d'après le titre, de textes historiques et religieux de Nippur, le no. 60 vient de Kuyunjik. Ce texte est inclu dans cette édition car il concerne *Šimmatu*, le démon de la paralysie, cf. Schuster-Brandis 2008, 373ss. texte 17.

K 2542+ (BE 31 no. 60) i 21-25 (Schuster-Brandis 2008, 373) :

- 21 ÉN gú gig-ga-àm na-an-na-zi-zi : gú gig-ga-a-ni ħulu zi-/zi-[dè(?)]  
 22 gú gig-ga-a-ni mu-un-ħuġ-ġá : x.AN gú gig-ga zi an-na ħé zi ki-a ħé<sup>325</sup>

---

23 KA.INIM.MA GÚ GIG.GA.KE<sub>4</sub> DIGIR ŠÀ DAB.BA.[KE<sub>4</sub>]

---

- 24 DÙ.DÙ.BI 14 <sup>na4</sup>AN.BAR.ME TI-*qí ina* DUR SIKI ZA.GÌN.NA È  
 14 KEŠDA KEŠDA *e-ma* KEŠDA ÉN ŠID GÚ-*šu*<sup>?</sup> ĠAR
- 

“Incantation : C’est une nuque malade, qu’il ne monte pas contre lui ! : Sa nuque malade, pour faire monter le mal ! Lui qui a apaisé sa nuque malade : ... Nuque malade, sois conjurée par la vie du ciel ! Sois conjurée par la vie de la terre !”

---

“Formule : C’est pour une nuque malade (et peut servir aussi) pour le “cœur noué” du dieu.”

---

“L’action rituelle correspondante est : Tu prends 14 perles de fer. Tu (les) enfiles sur un collier de laine bleue. Tu noues 14 nœuds. Sur chacun des nœuds, tu récites l’incantation et tu lui poses sur le cou.”

Les 14 pierres AN.BAR<sup>326</sup> sont arrangées en une chaîne d’amulettes (*riksu*) qui est attachée au cou du malade. Dans la suite du texte, des amulettes de pierres sont prescrites pour soigner la paralysie (*šimmatu*) :

K 2542+ (BE 31 no. 60) rev. i 10 (Schuster-Brandis 2008, 380):

- 16 NA<sub>4</sub>.MEŠ *šim-mat šá ŠU 150 ina ni-ri* GI<sub>6</sub>.MEŠ È 7 KEŠDA  
 KEŠDA *e-ma* KEŠDA : ÉN i-ba-aġ MIN ŠID-*nu ina* ŠU 150-*šu*  
 KEŠDA-*su*

“16 pierres. Paralysie de la main gauche. Tu enfiles (les pierres) sur des fils-*nīru* noirs. Tu noues 7 nœuds. Sur chacun des nœuds tu récites l’incantation i-ba-aġ dito<sup>327</sup>. Tu attaches (le collier) sur sa main gauche.”

Les pierres AN.BAR (= *parzillu* “perles de fer”) servent d’amulette pour apaiser la colère du dieu personnel. On peut supposer que c’est la couleur

---

<sup>325</sup> La formule entière est entre autre attestée en *Šurpu* V-VI 58-59 (et *Šurpu* Appendix rev. 3-4) : nam-erím zi-an-na ħé-pà zi ki-a ħé-pà : *ma-mīt niš AN-e lu-u ta-ma-ti niš KI-tim lu-u ta-ma-ti* “Serment ! Sois conjuré par la vie du ciel ! Sois conjuré par la vie de la terre !”

<sup>326</sup> Pour AN.BAR : *parzillu* “perles de fer” voir Schuster-Brandis 2008, 394sq.

<sup>327</sup> L’incipit de l’incantation de langue étrangère qui débute par i-ba-aġ i-ba-aġ ou i-bu-uġ i-bu-uġ ki-ri-biš ki-ri-biš est mentionné en SpTU IV no. 129 vi 45 avec la signature KA.INIM.MA *šá šim-ma-tu<sub>4</sub>* “Formule concernant la paralysie”. La même incantation est attestée dans un rituel *muššu’u* “frottement” (Köcher 1966, 17:21 et 27) et dans deux autres rituels contre *šimmatu* (K 8449 (AMT 93/3) 15sq. et BE 31 no. 60 rev. i 13).

rouge de cette pierre ferrugineuse qui importe dans le rituel<sup>328</sup>. C'est peut-être la pierre AN.BAR à laquelle il est fait allusion au début de SpTU IV no. 129 iv 7 et 14 (Schuster-Brandis 2008, 328) :

SpTU IV no. 129 iv 7 :

NA<sub>4</sub> *ki-šir* ŠÀ DIĜIR D[U<sub>8</sub>-ri HUL ana LÚ NU TE-e]

“Pierre pour défaire le nœud du cœur du dieu, pour que le mal ne s'approche pas de l'homme.”

Aussi SpTU IV no. 129 rev. iv 14.

SpTU IV no. 129 iii 14 :

NA<sub>4</sub> DAB-ti (*kimilti*) DIĜIR u <sup>d</sup>XV DU<sub>8</sub>

“Pierre pour défaire la colère du dieu et de la déesse.”

### 10. Šamaš-šum-ukin<sup>329</sup> Dream Ritual

Ce rituel constitué de nombreux parallèles (Butler 1998, 379) fait partie de la série *Bīt rimki* d'après BMS 1:54 : DUB <6>.KAM É *rim-ki*<sup>330</sup> (suivi du colophon no. 319 d'Assurbanipal). Les lignes 1-28 sont un šuilla à Sîn (= *Sîn* 1 dans Mayer 1976, 408) dans lequel le roi demande l'intervention de Sîn pour que ses dieux personnels se réconcilient avec lui et pour qu'Anzagar, le dieu des rêves, le délivre de ses péchés. Anzagar est un dieu mineur qui fonctionne comme agent de Sîn (Butler 1998, 84). Il est cependant remarquable qu'il ne se contente pas d'envoyer des messages au moyen de rêves mais qu'il puisse être actif et délivrer l'homme de ses péchés : *ina šāt mūšim lipaṭṭira arnī-ia lušlim šērtī litalil* (on attend *lūtallil*) *anāku* “Au milieu de la nuit qu'il défasse mes péchés ! Que je sois guéri ! Que je sois purifié de mes fautes !” (SDR 26 cf. Butler 1998, 388).

Les lignes 29-35 décrivent un rituel pour Sîn et Anzagar. A ligne 34, les plantes aromatiques *aprušu* et *qulqullānu* sont employées pour purifier les mains et les pieds du patient et désignées comme plantes “diĝiršadaba” :

<sup>328</sup> Elle est mentionnée dans la liste de pierres *abnu šikinšu* : STT 108:35 et dupl. (Schuster-Brandis 2008, 27 et 35) : *abnu šikinšu kīma* <sup>na4</sup>*sābi-ma parzilli*(AN.BAR) *tukku* “Pierre dont l'apparence (est la suivante) : comme la pierre *sābu* mais tachetée de fer”. Pour la pierre *sābu* qui entre aussi dans les amulettes, voir Schuster-Brandis 2008, 439sq. La couleur rouge apparaît en outre, comme dans les textes diagnostiques, comme la première coloration de la suite des symptômes : rouge, jaune et noire (Heeßel 2000, 43sq.). Dans les textes littéraires, la souffrance métaphoriquement teinte l'humeur (*kabattu*) de rouge (*sāmu*) ou de noir (*šalāmu*) (Jaques 2006, 177 n. 393 ; Scurlock 1995/96, 251 ; Sallaberger 2000, 250 et n. 50).

<sup>329</sup> Šamaš-šum-ukin, roi de Babylone (669-648 av. J.-C.), est mentionné dans deux témoins (BM 78432 (PSBA 40 (1918) pl. 7) et Si 18 (Combe, Sin no. 6) ligne 19a (Butler 1998, 386).

<sup>330</sup> Pour la restitution du numéro de tablette de *Bīt rimki*, voir Læssøe 1955, 83 ad Tablet 6.

SDR 34. *ina* <sup>ú</sup>*áp-ru-šá qul-qú-la-ni ŠU*<sup>II</sup>-*šú u GÌR*<sup>II</sup>-*šú LUḪ-si* (= K 898 (ABL 450))

SDR 35. [Ú.MEŠ DIĜIR ŠÀ.DAB.BA] GUR.RU.DA.KÁM (= BM 78432 (PSBA 40 (1918) pl. 7))

“Tu purifieras ses mains et ses pieds avec les plantes *aprušu*<sup>331</sup> et *qulqul-lānu*. Ce sont [des plantes] pour retourner [le “cœur noué” du dieu].”

Les plantes utilisées en onguents jouent un rôle très important dans les rituels pour apaiser le dieu personnel en colère. Elles sont avec les pierres, employées comme amulettes (cf. ci-dessous), les deux principaux moyens prophylactiques et curatifs des diĝiršadaba.

### 11. Textes divinatoires

Le texte STT no. 73 contient des prières pénitentielles accompagnées de rituels à différents dieux : Gula, *ilū mušīti*, *Ereḫqu*, Ninlil, *kakkabū*, Šamaš-Adad. La dernière partie est un présage déterminé par les mouvements d'un bœuf (iv 122-138). Les prières et les rituels des premières colonnes de la tablette sont en fait des actions préparatoires pour obtenir un signe divinatoire (EŠ.BAR IGI DU<sub>8</sub>)<sup>332</sup> des dieux. Chaque partie constituée d'une prière et d'un rituel est séparée de la suivante par un trait simple, dans quelques cas par un double trait<sup>333</sup>. Aux lignes ii 48-51 dans la partie rituelle qui suit la prière aux dieux de la nuit (*ilū mušīti*), il est prescrit de réciter trois fois la prière sur une branche de tamaris, de faire deux dessins – représentés en diagramme sur la droite de la tablette – sur de la farine. Le premier dessin qui doit être placé à la tête du lit est un losange dans lequel est inscrit en STT no. 73 : [DIĜIR] *ra-ma-na* et dans le duplicat d'Ur, UET 7 no. 118 : DIĜIR *ra-ma-ni* “le dieu de soi-même, le dieu propre”. Le nom de la figure géométrique a disparu dans les cassures des deux textes.

Après la même prière récitée cette fois par l'officiant (STT no. 73 ii 51-55) et la rubrique (STT no. 73 ii 56) : KA.INIM.MA KI DIĜIR-*šú u* <sup>d</sup>*iš-tár-šú da-ba-bi-im-ma* EGIR NÍ-*šú pa-ra-si* “Formule incantatoire pour parler avec son dieu et sa déesse, pour déterminer son “après soi-même”<sup>334</sup>,

<sup>331</sup> Pour *aprušum* voir SIG<sub>7</sub>.ALAN Tablet XVII (=J) 346 (MSL 16, 165) : <sup>ú</sup>*áb-ru-šum* : ŠU. Le terme *aprušum* pourrait être d'origine akkadienne.

<sup>332</sup> EŠ.BAR : *purussûm* “décision (des dieux)”, cf. von Soden 1939, 199-207.

<sup>333</sup> Par un double trait de séparation, le scribe indique que le texte qui suit était à l'origine écrit sur une tablette indépendante (Maul 1996, 165 n. 82 et 204). Dans STT no. 73, le double trait sépare les différentes méthodes divinatoires (Reiner 1960, 25).

<sup>334</sup> L'expression *warkat X parāsu* littér. “décider, définir l'arrière/l'après de X” est compris par von Soden AHw 831a 8) : “etwas genau prüfen und klären” et par CAD P 173 5 : “to investigate (a judicial, political matter), to take care of (a person, a situation), to determine by divination, to decide the future”. *warkat ramānišu parāsu* a le sens de déterminer ou de prédire l'avenir de quelqu'un (CAD P 174sq. d) ; Reiner 1960, 26 n. 7).

il est exposé, en STT no. 73 ii 57-60 uniquement, un rituel dans lequel le pétitionnaire doit dessiner les images d'Ea et Asalluḫi :

STT no. 73 ii 57-60 :

DÙ.DÙ.BI NÍ-ka UD.UD ḡiš'-{Ras}PA eb-bi {eb-bi} TI  
 ḠIŠ.ḤUR.MEŠ

šá<sup>d</sup>É-a u<sup>d</sup>Asal-lú-ḫi te-šir-ma KI DIĠIR-ka u<sup>d</sup>XV-ka

ta-n[am-m]ar-ma EGIR NÍ-ka i-par-ra-su-ka

ḠIŠ.ḤUR [an-ni-t]ú šá e-ši-ru-[k]a te-šir

“L'action rituelle correspondante est : Tu te purifies. Tu prends le rameau pur. Tu dessines les images d'Ea et d'Asalluḫi et tu verras face à face ton dieu personnel et ta déesse personnelle et ils détermineront ton avenir. Ces images, tu les dessineras comme je te l'ai dessiné.”

Les images ressemblent à deux poissons<sup>335</sup> très schématiquement dessinés. Il n'y a pas d'inscription ni dans, ni à côté des diagrammes. Les deux poissons de STT no. 73 symbolisent les deux grands dieux Ea et Asalluḫi. Sur le duplicat UET 7 no. 118, une seule forme qui peut à la rigueur évoquer un poisson a été tracée à la droite du losange. Au dessus du poisson, on peut lire DIĠIR *ra-ma-ni*, comme dans le losange, et au-dessous : šá KA *tup-pi 2-i* “d'après une autre tablette”. Ces indications impliquent que le losange et le poisson sont chacun deux symboles du dieu personnel<sup>336</sup>. C'est également ce que montre l'iconographie des sceaux-cylindres néo-assyriens (Seidl 2006, 138sq.) : Le losange et le poisson apparaissent sur les sceaux soit ensemble, soit isolément. Ils sont associés à des divinités anthropomorphiques, à des symboles divins ou à la représentation du “héros entre les animaux”. Les sceaux sur lesquels ils apparaissent n'appartiennent jamais au roi ou à un fonctionnaire, mais toujours à un propriétaire privé (Seidl 2006, 138). C'est un autre argument en faveur de l'association symbolique du dieu personnel et de la piété privée avec les figures du losange et du poisson (cf. p. 300).

## 12. Les constituants du rituel

### 12.1. Les statuettes

Durant la récitation de la prière *ilī šurbū qā'īšu balāṭi* des diĠiršadaba de la version standard, l'orant demande qu'on le libère de ses propres péchés mais aussi des péchés légués par ses parents et ancêtres. Tout en récitant, il brûle leurs images (NU.MEŠ : *šalmū*) pour détruire le mal dont elles sont porteuses.

<sup>335</sup> D'après Seidl (2006, 137), on distingue le dessin d'une nageoire sur le côté gauche du poisson de droite.

<sup>336</sup> Le poisson est mentionné dans d'autres textes en relation avec les diĠiršadaba : dans l'Hymne à Hendursag (voir p. 6sq. n. 14), Ludlul i 37 (voir p. 26), la lettre-prière de Nabī-Enlil à Īter-pīša (voir p. 204sq.), de même que dans le rituel de l'*adirtu* (voir p. 231sq.).

K 3177+ rev. i 9' (B) // K 8870+ rev. 55' (h) // VAT 9147+ ii 15' (J):  
 K 3177+ [e]- 'nin-na' a- 'qal' -lu NU.MEŠ-šú-nu / ina IGI 'DIĠIR' -  
 ti-ku-nu GAL-ti  
 K 8870+ [ ] x NU.MEŠ [ ]  
 VAT 9147+ [e-ni]n-na a-qal-lu NU.MEŠ-šú-nu ana ma-ḥar DIĠIR-ti-  
 ku-nu GAL

“Maintenant, je brûle leurs images devant vos grandes divinités.”

Dans *ilī ul īdi* (VAT 8250 (KAR no. 90) 6 et le duplicat K 8367+ (AMT 81, 5) 11', il est commandé de façonner sept “répliques” d’argile :

VAT 8250:6 7 *muš-šu-la-ti šá* IM DÙ-uš  
 K 8367+ 11' [...7] *muš-šu-la-a-ti šá* IM DÙ-uš  
 “Tu feras sept “répliques” d’argile.”

*muššultu* “réplique” n’est attesté que dans ce rituel. Après avoir assis la statue du dieu personnel sur une brique (DIĠIR-ka ina UGU SIG<sub>4</sub> TUŠ-eb), on façonne ces sept “répliques”, on leur noue des fils de laine de couleur autour du cou et on les installe également sur une brique. Ces sept “répliques” représentent soit des statues du dieu personnel, soit celles de différents dieux ou celles des ancêtres de l’orant, en raison tout d’abord du verbe TUŠ-eb (pour *tušeššeb*) indiquant l’action d’asseoir la réplique, et ensuite à cause des rites honorifiques accomplis sur elles. Ces “répliques” ne sont pas des images de substituts (soit de ce qui a provoqué le malheur, soit du patient lui-même), car elles ne sont pas détruites à la fin du rituel (Maul 1994, 46sq. et 74sq.). Les opérations qui sont décrites dans le rituel de K 8870+ (h):6-11 se font “devant eux” (*pānī-šunu*). Le suffixe -*šunu* se rapporte probablement aux dieux personnels mais peut-être aussi aux “répliques” assises sur les briques, mais *muššultu* est un terme féminin.

Faire une “réplique” est bien attesté en sorcellerie où l’image de la victime est nécessaire dans les manipulations de sorcellerie indirecte (Thomson 1987, 32sqq.) :

*Maqlû* I 131 :  
 šá NU.MEŠ a-na pi-i NU.MEŠ.MU ib-nu-ú bu-un-na-an-ni.MU ú-maš-  
 šī-lu  
 “(Le sorcier) qui a créé des figurines selon mes figurines, qui a reproduit (*muššulu*) mes traits.”

En sorcellerie, la statuette est soit détruite, soit enterrée ou cachée. La procédure a pour effet de détruire la victime. Le rituel *Maqlû* pour se défaire de l’ensorcellement emploie les mêmes méthodes mais dans un but inverse. C’est l’image du sorcier qui est détruite pour défaire le lien magique.

Être la fausse “réplique” est un thème majeur des protestations d’innocence des diġiršadaba (cf. chap. IV). On le trouve aussi dans les lamentations littéraires comme *Ludlul* :

*Ludlul* II 22:

ZI DIĜIR-šú *kab-ti qal-liš iz-kur / a-na-ku am-šal*

“Celui-là prononce avec légèreté le lourd serment de son dieu : J’en suis donc la réplique.”

Dans la suite du rituel *ilī ul īdi*, il est commandé de brûler sept statuette de suif représentant peut-être ici les parents de l’orant :

VAT 8250 (KAR no. 90) rev. 5 :

7 NU.MEŠ šá Ī.UDU *ina* UGU *nap-pa-ti* GIBIL<sub>2</sub>

“Il(?) brûle 7 statuettes de suif sur le brasero.”

Cette opération doit s’effectuer en même temps que la récitation de la prière : <sup>d</sup>XV *šur-bu-t[u]* “Très grande Ištar” (VAT 8250 rev. 4) qui est peut-être une variante de la prière *ilī šurbū* “Mon dieu très grand”. La prière *ilī šurbū* doit être récitée pendant la combustion des statuettes des parents et ancêtres dans les diĝiršadaba de la version standard assyrienne.

Il est commandé également de brûler deux statuette de cire et deux statuette de suif représentant l’orant lui-même :

VAT 8250 (KAR no. 90) rev. 7 // K 8367 (AMT 81, 5) rev. 5’-6’ :

VAT 8250 2 NU DU<sub>8</sub>.LĀL 2 NU Ī.UDU šá LÚ DÙ-*uš ana* IGI  
DIĜIR-šú *ta-qal-lu*

K 8367 2 NU DU<sub>8</sub>.LĀL 2 NU(?) Ī.UDU šá NA DÙ [...] / *ina* IGI  
DIĜIR-šú *u* <sup>d</sup>XV-šú NU *ta-qal-[lu]*

“Tu confectionnes 2 images de cire (et) 2 images de suif de l’homme. Tu les brûles devant son dieu (= VAT 8250) / devant son dieu et sa déesse (= K 8367).”

Le diĝiršadaba à Sîn (cf. p. 231sq.) est suivi d’un rituel, où il est prescrit la confection de figurines (ZA.NA : *passu* “figurine, poupée”). Il existe quatre versions un peu différentes de ce rituel :

BAM 316 vi 24’-28’ (A)

24’ [DÙ.DÙ].BI *e-nu-ma* <sup>d</sup>EN.ZU *in-nam-ma-ru*

25’ [*ina* IGI] <sup>d</sup>EN.ZU NÍĜ.NA <sup>šIM</sup>LI ĜAR-*an* KAŠ.SAĜ BAL-*[qī]*

26’ [IM] *ú-šal-lī* ÍD TI-*qī* ZA.NA NITA DÙ-*[uš]*

27’ [ÉN] 3-šú *ana* IGI <sup>d</sup>EN.ZU *ana* UGU ŠID-*[nu]*

28’ [ZA.N]A NITA *ku-tal-la-nik-ka ana* ÍD ŠUB-*di-ma*

### Traduction

24’ “L’action rituelle correspondante est : Lorsque Sîn apparaît,

25’ Tu poses [devant] Sîn un encensoir de genévrier. Tu verses de la bière de première qualité.

- 26' Tu prends de l'argile de la berge du fleuve. Tu confectionnes une figurine masculine.  
 27' Sur elle, tu récites trois fois l'incantation devant Sîn.  
 28' Tu jettes [la figurine] masculine par dessus ton épaule dans le fleuve."

## LKA 25 1.S. ii 11'-19' (B)

- 11' DÙ.DÙ.BI *ina* GI<sub>6</sub> *ana* IGI<sup>d</sup>XXX *ina* Ú.SAL-*li* ÍD [...]  
 12' NÍĜ.NA<sup>šIM</sup>LI ĜAR-*an*  
 13' *u mi-iḫ-ḫa* BAL-*qí*  
 14' IM Ú.SAL-*li* ÍD TI-*qí*  
 15' *pa-sa* NITA DÙ-*uš*  
 16' *ina* GÙB-*ka* ÍL-*ma*  
 17' *be-lum* UD.SAKAR *kul-la-tu<sub>4</sub> bi-[na-ti]-ma*  
 18' 3-šú ŠID-*nu-ma pa-sa* [NI]TA ŠUB-*di*  
 19' *tuš-ke-en-ma* DU<sub>8</sub>-*ár*

*Traduction*

- 11' "L'action rituelle correspondante est : Dans la nuit, devant Sîn, à la berge du fleuve [...]  
 12' Tu places un encensoir de gènevrier  
 13' et tu verses de la bière-*miḫḫu*.  
 14' Tu prends de l'argile de la berge du fleuve.  
 15' Tu confectionnes une figurine masculine.  
 16' Tu (la) lèves dans ta main gauche.  
 17' Tu récites trois fois (18') "Seigneur, lumineux de la totalité des créatures."  
 18' Tu jettes la figurine masculine.  
 19' Tu te prosternes et tu seras libéré."

## K 6018+8958+12922+13296+14704 Face 14'-22' (C)

- 14' DÙ.DÙ.BI *ina* Ú.SAL ÍD NÍĜ.NA ĜAR-*an mi-iḫ-ḫa* BAL-*qí* IM  
 Ú.SAL ÍD T[I-*qí*]  
 15' ʾZA.NAʾ MUNUS DÙ-*uš ina* ŠU-*ka* ÍL-*ma* EN UD.SAKAR *kul-la-ti* 3-šú ŠID-*[nu-ma]*



- 16' [ZA.NA *ana* ÍD ŠUB-*d*]i-ma KI.ZA.ZA-ma KEŠDA DU<sub>8</sub>-ár šam-  
šá-ni KÙ.SIG<sub>17</sub> 7 [...]  
17' [...] ʿx x xʿ ki-a-am DU<sub>11</sub>.GA KID.MA x x x [ ]  
18' [...] -ú-ti ša ŠU.TAG.GA LAL TI [ ]  
19' [...] x ÛĜ.MEŠ [ ]  
20' [...] di-lip-ti ma-[ ]  
21' [...] x ša ir ru x [ ]  
22' [...] x x x [ ]

*Traduction*

- 14' “L’action rituelle correspondante est : Tu places un encensoir sur la  
berge du fleuve. Tu verses de la bière-*miḥḥu*. Tu prends de l’argile  
de la berge du fleuve.  
15' Tu confectionnes une figurine féminine. Tu (la) lèves dans ta main.  
Tu récites trois fois “Seigneur, lumineux de la totalité <des créa-  
tures>”  
16' et tu jettes [la figurine dans le fleuve]. Tu te prosternes et tu défais  
l’arrangement rituel...”

K 6018+8958+12922+13296+14704 Revers 16'-19' (D)

- 16' DÙ.[DÙ.B]I UD.MI <sup>d</sup>XXX IGI LÁ *ana* IGI <sup>d</sup>XXX NÍĜ.NA <sup>ŠIM</sup>LI  
ĜAR-a[n]  
17' KAŠ.[SAĜ B]AL-*qí* IM *ú-šal-li* ÍD TI-*qí*  
18' [Z]A.[NA NITA/MUNUS DÙ]-uš ÉN 3-šú *ana* IGI <sup>d</sup>XXX ŠID-ma  
19' [ku-tal-l]a-nik-ka ina ÍD ŠUB-ma ḤUL BÚR

*Traduction*

- 16' “L’action rituelle correspondante est : Si Šîn est visible<sup>337</sup>, tu places  
devant Šîn un encensoir de genévrier.  
17' Tu verses de la bière de première qualité. Tu prends de l’argile de  
la berge du fleuve.  
18' Tu confectionnes une figurine [masculine/féminine]. Tu récites  
trois fois l’incantation devant Šîn.  
19' Tu jettes (la figurine) par dessus ton épaule dans le fleuve et le mal  
sera défait.”

<sup>337</sup> Pour UD.MI employé pour *e-nu-ma*, voir Mayer (1976) 532 commentaire ad Rs.5' und 16'.

L'argile du fleuve employée pour faire les statuettes symbolise le pouvoir du fleuve, à la fois voie menant à l'Apsû et lieu de l'ordalie. La figurine est un substitut du patient dans le rituel. Elle est porteuse de la maladie ou du malheur en germe et est destinée à être anéantie par le feu ou toute autre procédure similaire. Dans les rituels contre la sorcellerie, elle peut représenter le sorcier et doit être détruite également pour libérer le patient. Mais la figurine peut avoir aussi une connotation positive comme au début de *ilī ul īdi*. Il s'agit dans ce cas d'une figurine votive qui représente soit le patient, soit le dieu placé devant Utu pour son jugement. Le malade qui est donné à Utu est rendu par le dieu dans les mains de son dieu personnel (Cavigneaux 1995, 38sq.).

### 12.2. Pierres à amulettes

Les pierres constituent avec les plantes le principal matériau rituel pour apaiser la colère des dieux. Les nombreuses listes de pierres pour la confection d'amulettes (*takšīru*) dans les textes médicaux mentionnent à la fin du texte les objectifs thérapeutiques et religieux. Ces objectifs concernent soit les grands dieux nommés (Schuster-Brandis 2008, 78-85), soit les dieux personnels (Schuster-Brandis 2008, 85-92). La construction grammaticale de ces conclusions est le plus souvent une phrase nominale, mais aussi une phrase infinitive avec un sens final ou une clause conditionnelle avec *šumma* :

BAM IV no. 364 ii 1' :  
7 NA<sub>4</sub> SILIM DIĠIR-šú  
"7 pierres – apaisement de son dieu."

BAM IV no. 368 ii 13' :  
8 NA<sub>4</sub>.MEŠ SILIM <sup>d</sup>XV u DIĠI[R]  
"8 pierres – apaisement de la déesse et du dieu."

BAM IV no. 373 i 3 :  
[x NA<sub>4</sub>.MEŠ] DAB-ti DIĠIR-šú BÚR  
"[x] pierres – pour dénouer le (cœur) noué de son dieu."

BAM IV no. 375 i 24 :  
[6] NA<sub>4</sub>.MEŠ DIĠIR *kam-lu* KI LÚ SILIM-*me*  
"6 pierres – pour apaiser le dieu en colère avec l'homme."

BAM IV no. 375 ii 9 :  
7 NA<sub>4</sub>.[MEŠ] DIĠIR *ana* LÚ ARĦUŠ TUKU-*i*  
"7 pierres – pour que le dieu aie pitié de l'homme."

BAM IV no. 375 ii 30 :  
14 NA<sub>4</sub>.MEŠ DIŠ NA DIĠIR-šú u <sup>d</sup>XV-šú KI-šú *ze-nu*-[*u*]  
"14 pierres, si un homme, son dieu et sa déesse sont fâchés avec lui."

BAM IV no. 376 i 24' :  
 14 NA<sub>4</sub>.MEŠ DIĠIR.ŠÀ.DAB.BA GUR.RU.DA.KE<sub>4</sub>  
 “14 pierres – pour retourner le cœur noué du dieu.”

Les pierres d'amulettes entrent dans plusieurs rituels de réconciliation et d'apaisement avec les dieux (Schuster-Brandis 2008, 78sq. et 85 ; Thomsen 1987, 64-68 ; Maul 1994, 175sq. chap. VI.12.2). Chaque pierre a une fonction précise.

SpTU IV no. 129 v 4-7 (Schuster-Brandis 2008, 329)<sup>338</sup> :

- 4      <sup>na4</sup>*mu-šu a-šá-red i-di-ia šá* ḪUL.ME GIM IM.DUGUD *ú-šá-az-na-nu*  
 5      <sup>na4</sup>DÚR.MI.NA.BÀN.DA *šá* DIĠIR ḪUL *ina* IGI-šú *a-na* 1 DAN-NA.ÀM *uš-qa-am-ma-mu*<sup>339</sup>  
 6      <sup>na4</sup>BABBAR.DILI *ni-siq-tú* NA<sub>4</sub>.MEŠ MÁŠ.GI<sub>6</sub> ḪUL-tu<sub>4</sub> *dum-mu-qí*  
 7      <sup>na4</sup>MUŠ.GÍR *za-qa-nu* NA<sub>4</sub> *šá* *ina* MÈ *ana* ÛRU ù KUR-ád Á.ÁŠ

#### Traduction

- 4      “La pierre *mūšu*, la toute première à mon côté, qui fait pleuvoir le mal comme (d’)un nuage.  
 5      La pierre *turminabandû*, qui rend devant lui jusqu’à une lieue (de distance) le dieu méchant silencieux.  
 6      La pierre *pappardilû*, meilleure sélection parmi les pierres (pour) rendre bon le mauvais rêve.  
 7      La pierre *muššaru zaqānu*, la pierre pour protéger dans la bataille et atteindre le but<sup>340</sup>.”

Ces pierres sont mises en collier et posées (ĠAR) sur le cou du patient<sup>341</sup>. Ces colliers sont prescrits non seulement pour apaiser la divinité, mais aussi contre les mauvais rêves, l'apparition de l'*eṭemmu* ou de signes néfastes, ainsi que pour rétablir les bonnes relations entre personnes :

STT 273 iv 5'-6' :  
 3 NA<sub>4</sub>.MEŠ *né-me-du* LÚ TAB AL.DAB *u* LÚ KI KU.LI(!)-šú *ki-na-a-ti li-ta-m[u]*

<sup>338</sup> SpTU IV no. 129 n'est pas un duplicat de BE 31 no. 60 mais les deux textes présentent plusieurs analogies. Il s'agit d'une compilation de recettes pour la confection d'amulettes de pierres accompagnées d'incantations (Schuster-Brandis 2008, 322-332).

<sup>339</sup> Aussi SpTU IV no. 129 iii 26-27, 31.

<sup>340</sup> En SpTU V no. 244:8, la réalisation des souhaits est associée à l'apaisement du dieu personnel : [...] *i-zi-im-ta-šú* KUR-ád LÚ.MEŠ KI DIĠIR SILIM “[...] Pour atteindre son souhait, pour réconcilier le dieu avec les hommes”.

<sup>341</sup> Les colliers pour apaiser le dieu personnel sont le no. 15-28 dans la liste de Schuster-Brandis 2008, 72-73.

“Trois – “Support” : (lorsqu’)un collègue est fâché(?) et (pour) qu’un homme prononce des paroles sincères à son ami.”<sup>342</sup>

Ces cas apparaissent dans les mêmes contextes que l’apaisement des dieux personnels. Les objectifs différents ne forment pas de séries distinctes mais sont mentionnés à la suite sur des tablettes composites comme par ex. SpTU IV no. 129 (Schuster-Brandis 2008, 322-332). Dans ces rituels, le dieu personnel n’est pas envisagé comme un “grand dieu” ; il est plutôt sur le même plan que l’autre personne, le collègue ou l’ami.

### 12.3. Plantes en onguent

Les plantes sont employées en onguent comme médicament, cosmétique et parfum. Pour fabriquer un onguent, on réduisait les plantes en poudre et on mélangeait celle-ci à une graisse (Goltz 1974, 66 ; Pappi 2006-2008, 572-574 ; Worthington 2006-2008, 574-575). Dans un contexte de thérapie médico-religieuse, on enduisait (ŠÉŠ : *pašāšu*) avec l’onguent les plaies du patient (Powell, 1993, 62sq. ; Maul 1994, 96). Certaines plantes comme le cèdre et le tamaris ont pu par leur parfum jouer aussi un rôle dans l’apaisement de la divinité et dans la purification du patient. Le cèdre est fréquemment enfermé dans le *mêlu* “sachet de cuir” (cf. p. 295sq.).

BAM VI no. 579 ii 62 et passim dans les textes médicaux :

25 Ú.ĦI.A ŠIM.ĦI.A

“25 plantes et herbes aromatiques.”

BAM II no. 161 iii 6 :

25 Ú ŠÀ.DU<sub>10</sub>.GA UŠ<sub>11</sub>.BÚR.RU.DA, NAM.ÉRIM BÚR GABA.RI  
*ana i-lí réme-ni*

“25 plantes pour satisfaire le cœur, pour défaire un sortilège, pour défaire le serment, pour l’adversaire, pour que le dieu soit compatissant.”

BAM II no. 156:19-20 :

<sup>giš</sup>*al-la-nu* KA *tam-tim* <sup>u</sup>*a-zal-lá* ŠIM.ŠÉŠ 1-*niš* SÚD *ina* Ì.NUN

LÀL *u* DUĦ.LÀL 1-*niš* ĦE.ĦE ŠÉŠ-su *nap-šal-ti* NAM.ÉRIM

“Tu broies ensemble du (bois de) chêne, du limon marin, de la plante *azallu* et de la myrrhe ; tu mélanges ensemble avec du ghee, du miel ou de la cire ; tu l’oins. Onguent contre la *māmītu*.”

<sup>342</sup> Comme le montre SpTU V no. 244, le rite pour réconcilier l’homme avec son dieu personnel est comparable à celui pour rétablir de bonnes relations entre les individus. Dans ce cas, on emploie les mêmes moyens : pierres magiques, fils de laine de couleur et onguents de plantes aromatiques, mais on récite la prière DIĠIR.MU ŠE.GA citée aussi en BAM III no. 315 iii 26 (cf. p. 280 n. 317) et BAM IV no. 419 ii’ 2’ (liste de pierres pour amulette).

BAM IV no. 333:1-2 // BAM V no. 508 iii 1-2 // STT no. 240 rev.(?) 5'-6' :  
 BAM IV 333 ÉN *šu-un-du* <sup>d</sup>*A-nu ir-ḫu-u* AN-*e*, <sup>d</sup>*Ea KI-tim ú-kin-nu*  
 「*šam*」-[*mu*]  
 BAM VI 508 ÉN *šu-un-du* <sup>d</sup>*A-num ir-ḫu-u* AN-*ú*, <sup>d</sup>*É*-[*a ...*] 「*ú-kin*」-*nu*  
*šam-mu*  
 STT 240 [É]N *šu-un-du* <sup>d</sup>*A-num ir-ḫu-u* [u ...], [<sup>d</sup>]*Ea KI-tim ú-kin-*  
*nu* [*šam-mu*]  
 “Incantation: Lorsqu’Anu eut engendré le ciel, lorsqu’Ea-*eršetim* eut  
 établi les plantes.”

BAM IV no. 316 vi 15-16 (A) // LKA 25 1.S. ii 4-6 (B) // K 6018+ 9'-10' (C) // K 6018+ rev. 8'-9' (D) // K 8183:9 (E) :

BAM IV 316 *a-šar ki-i šam-mi er-[še-tum ...], er-še-tu ma-ḫi-rat AB-ZU [...]*

LKA 25 *[ki-m]a šam-mi KI-ti a-dir-tú ul-du, er-še-tum ma-ḫi-rat ana ABZU a-dir-ti, li-il-du-ud*

K 6018+ f. *a-šar ū<sup>HLA</sup> er-še-tum a-<sup>r</sup>dir<sup>r</sup>-[ti ...], ki-ma ḫi-ri-ti ana ABZU a-dir-t[i ...]*

K 6018+ r. *<sup>r</sup>a<sup>r</sup>-šar it-ti ū<sup>HLA</sup> KI-tim a-dir-ti ul-du, [K]I-tim ma-ḫi-rat ana ABZU a-dir-ti liš-du-ud*

K 8183 *[..... a-n]a/an]a ABZU a-dir-ti <sup>r</sup>liš-du-ud<sup>r</sup>*

(A) “Au lieu où, comme les herbes, la terre [...]. La terre reçoit (mon “assombrissement”), que l’Apsû [...]”!

(B) “La terre a fait naître l’“assombrissement” [comme] l’herbe. La terre, celle qui (l’a) reçu, entraîne mon “assombrissement” vers l’Apsû”!

(C) “Au lieu où la terre [a fait naître] mon “assombrissement” (comme) les herbes, qu’elle [entraîne] mon “assombrissement” (vers) une fosse, vers l’Apsû,!

(D) “Au lieu où, avec les herbes, la terre a fait naître mon “assombrissement“, que la terre, celle qui (la) reçoit, entraîne mon “assombrissement” vers l’Apsû”!

K 3177+ *ana-ku a-ku-ú a-dir-ti ma<sup>2</sup>-da-at, er-še-tu<sub>4</sub> ma-ḫi-rat a-na ABZU a-dir-ti liš-du-ud*

VAT 10771 *a-na-ku [...], KI-tu<sub>4</sub> ma-ḫi-r[at ...a]-dir- [...]*

“Je suis estropié, mon “assombrissement” est profond. Que la terre, celle qui l’a reçu, entraîne mon “assombrissement” vers l’Apsû!”

Dans les rituels pour réconcilier le patient avec son dieu, plusieurs préparations à base de plantes sont prescrites : par exemple à la fin du rituel *ilī ul īdi*, quatre recettes différentes d’onguents de plantes mélangées à de l’huile sont décrites pour enduire le patient.

#### 12.4. *mēlu*<sup>343</sup>

Le *mēlu* est créé par Ea dans un domaine de l’Apsû<sup>344</sup> dans le mythe étiologique des “Vingt-et-un cataplasmes” (Lambert 1980, 77-83). Dans ce récit d’époque babylonienne tardive, Ea donne à son fils Nabû 21 *mēlu* (A.UGU)<sup>345</sup> décrits<sup>346</sup> aux lignes 24-rev. 15 du texte LKA 146 ; ils sont constitués de plantes et de pierres enveloppées “dans un sachet de cuir” (*ina maški*). Le logogramme KUŠ DÛ.DÛ doit être lu (*ina*) *maški tašappi* “Tu envelopperas dans un sachet de cuir” comme l’a démontré Farber (1973, 59-68. La graphie DÛ.DÛ : *šapû* est limitée au genre très spécialisé des textes médicaux et il faut la considérer comme une dérivation artificielle plutôt qu’une étymologie sumérienne authentique (Cavigneaux 1983, 90sq.). Le verbe *šapû* “envelopper, ficeler, attacher” est le *terminus technicus* pour la confection d’un *mēlu*. Ce dernier est un sachet de cuir rempli de plantes et de pierres, fermé par une lanière et attaché au cou du patient. Il servait d’amulette apotropaïque ou curative (phylactère) (Schuster-Brandis 2008, 63, 66sq., 88).

STT no. 95 i 38:

*ina KUŠ DÛ.DÛ ina GÚ-šú ĜAR A.UGU(= mēlu) lat-ku*

“Tu envelopperas dans un sachet de cuir (et) tu (le) placeras à son cou. Sachet éprouvé.”

Ces sachets de cuir constituent un élément primordial dans l’appareil curatif des thérapies contre la colère divine.

<sup>343</sup> Le *mēlu*, sachet de cuir contenant des pierres et des plantes aux vertus thérapeutiques, évoque peut-être le *kīsu* (KUŠ.NĪĜ.NA<sub>4</sub>) “sac de monnaie, bourse” et par extension “argent, capital, trésor”, voir p. 142 n. 127.

<sup>344</sup> Le lieu de résidence d’Ea dans ce mythe est une rivière nommée en sumérien : “Maison de paix : pour que le Mušḫuš rassemble les (pierres-)œufs” (<sup>idē</sup>-silim-ma <sup>d</sup>muš-ḫuš nu-nuz ur<sub>4</sub>-ur<sub>4</sub>-a-dè) (Lambert 1980, 81). Pour le rôle du <sup>d</sup>muš-ḫuš dans ce mythe, voir aussi Lambert 1980, 82.

<sup>345</sup> A.UGU est une graphie pseudo-logographique pour *mēlu* : A est pour *mû* (*mē*) “eau” et UGU pour *eli* “sur, dessus” (Reiner 1959/60, 150).

<sup>346</sup> ÉN *me-el an-nu-ti* <sup>d</sup>Ea *ú-šá-an-ni* “Incantation : Ea a enseigné (la confection de) ces sachets” (LKA 146 :22).

BAM III no. 315 ii 26-29 et duplicats :

DIŠ DAB DIĜIR-šú BÚR ÌSUMUN BÁRA <sup>d</sup>UTU <sup>na4</sup>KUR-*nu* DAB  
<sup>na4</sup>*mu-šu*, *lu-lu-tú* ÚŠ <sup>ĝiš</sup>ERIN *ina* KUŠ DÙ.DÙ *ina* GÚ-šú ĜAR-*ma*,  
 DIĜIR *ana* NA ARĜUŠ TUKU-*ši* ŠÀ LÚ DU<sub>10</sub>-*ab na-maš-še-e* É LÚ,  
*iš-šir* DIĜIR-šú *re-šu-šú*

“S’il veut défaire la colère de son dieu : Tu envelopperas de la vieille graisse (provenant) de sanctuaire d’Utu, de la magnétite<sup>347</sup>, une pierre *mušu*, une pierre *lulutu* et de la résine de cèdre dans un sachet de cuir et tu le placeras à son cou. Alors le dieu aura pitié de l’homme, le cœur de l’homme sera apaisé, les animaux de la maison de l’homme iront bien, son dieu sera (à nouveau) son soutien.”

<sup>347</sup> Dans *abnu šikinšu* E 15’-17’ (Schuster-Brandis 2008, 33, 39, 425), la magnétite (KUR-*nu* DAB : *šadānu šābitu* littér. “*šadānu* qui saisit”) est qualifiée de “pierre de vérité” de la sphère de Šamaš.

## VII. Représentations et conduites de la pénitence : tradition et transformations

### 1. Le discours de la piété privée

L'analyse des *diġiršadaba* fait ressortir des traits caractéristiques internes, récurrents et structurants, qui constituent les éléments d'un discours d'une forme de la piété privée. Ces paramètres peuvent être regroupés en trois domaines généraux : le dieu personnel à qui l'on adresse ces prières, le problème du mal qui sert de trame, et une rhétorique, basée sur le parallélisme, la métaphore et la comparaison, qui traite de la souffrance, de la colère et de la culpabilité.

Comme le montrent les sources des *diġiršadaba*, le dieu personnel et le problème du mal appartiennent à un fonds mésopotamien antique, conservé et transmis pendant trois millénaires. Ces deux aspects constituent une importante source d'informations pour comprendre le fonctionnement de la piété privée dans la société mésopotamienne depuis la période archaïque, voire depuis la préhistoire.

#### 1.1. Le dieu personnel

L'institution du dieu personnel en Mésopotamie a donné lieu à de nombreuses recherches, qui, de par leur approche et leur point de vue divergents, en présente souvent une image hétéroclite (Streck 2003-4, 425). Décrire cette institution en relation avec les prières *diġiršadaba* est l'occasion pour nous de clarifier au préalable certaines notions générales.

On reconnaît la mention des dieux personnels dans les noms propres (Hirsch 1961, 40 ; Limet 1968, 140-143 ; Stamm 1968, 72-76 ; Charpin 1990, 59-78 ; di Vito 1993) et dans les prières par leur désignation uniquement générique : *diġir* ( : *ilu*) (+ suffixe pers.) "(mon/ton/son) dieu" et *amalu*(AMA.AN.INANA)<sup>348</sup>, <sup>d</sup>*inana*, <sup>d</sup>*XV*, <sup>(d)</sup>*eš<sub>4</sub>-dar* ( : *ištaru*) (+ suffixe pers.) "(ma/ta/sa) déesse" (Vorländer 1975, 8-26 ; di Vito 1993, 81-122)<sup>349</sup>. Le

<sup>348</sup> Pour la lecture *amalu* de AMA.AN.INANA, voir Cavigneaux/Al-Rawi 1985, 31 ad MA 3.

<sup>349</sup> Dans la plupart des prières, mais rarement dans les *diġiršadaba*, le dieu personnel est accompagné d'une parèdre. Dans les textes de Kuyunjik, elle est écrite logographiquement <sup>d</sup>GAŠAN ou <sup>d</sup>XV dont la lecture akkadienne est *ištaru*, nom générique pour "déesse". Pour désigner la déesse personnelle en effet, on emploie toujours le terme *ištaru* et non *iltu*. À l'époque sumérienne, cette déesse personnelle est désignée par <sup>d</sup>*inana*, *amalu* ou *aġaren* : <sup>d</sup>*inana* est attestée dans deux *ikribu* de Tell ed-Dēr datant du règne d'Ammišaduqa. Ces passages représentent donc les plus anciennes attestations du couple des dieux personnels :

IM 80213:10 (de Meyer (1982) 274) :  
*i-na a-ma-at diġir i-na a-ma-at* <sup>d</sup>*inana*



dieu personnel est caractérisé par son anonymat<sup>350</sup>. Le suffixe possessif souligne la relation privilégiée, de protection et d'assistance, qu'il entretient avec un individu, sa famille et/ou son clan. Cette relation est aussi quelquefois soulignée par des termes tirés du domaine de la parenté (Vorländer 1975, 16-18 ; Jacobsen 1976, 157-160 ; Klein 1982), plus rarement d'autres sphères de la vie sociale (Vorländer 1975, 18-23 ; di Vito 1993, 81-122). A la mention des dieux personnels dans les prières s'ajoute celle des démons protecteurs, en particulier de la <sup>d</sup>Lamma ( : *lamassu*) qualifiée parfois de *sa<sub>6</sub>-ga* ( : *damiqtu*) "bonne" (Spycket 1960, 73-84 ; Limet, 1968, 129-131 ; Vorländer 1975, 23-26 ; Foxvog/Heimpel/Kilmer 1980-83, 446-453)<sup>351</sup>. Dans d'autres contextes, il est fait mention des dieux de la famille (*il abi*, *il kimti*, *il bīti*) (Hirsch 1966, 56-58 ; Vorländer 1975, 4 ; van der Toorn 1995, 35-49)<sup>352</sup>. Ce recoupement de désignations anonymes de divinités liées à la personne et/ou à la famille, ainsi que la mention parallèle de démons protecteurs, a entraîné une certaine confusion. Pour Ebeling (1931, 115), le dieu personnel est de nature différente et inférieure aux grands dieux du panthéon. Il est consubstantiel à l'homme comme le "Moi spirituel d'un homme avec son corps" ("wie das geistige Ich eines Menschen mit dem Körper")<sup>353</sup>, et détermine son destin. Si le dieu manifeste une "faiblesse", elle provoque infailliblement l'affaiblissement de l'homme. Tout changement de l'état de l'homme est le résultat d'un changement du "Moi-dieu".

---

"Dans la parole du dieu, dans la parole de la déesse."

<sup>350</sup> A propos du nom dans les prières pénitentielles, voir Rosengarten (1971) 145sq. Le nom est associé à l'identité, il représente l'individu, d'après Radner (2005) 19 et 27.

<sup>351</sup> La Lamma est attestée dès l'époque archaïque, par exemple à Abū Ṣalābīḥ (OIP 99, 327:1).

<sup>352</sup> Dans un but d'exhaustivité, on énumère, par exemple dans la série rituelle Saḡ-ba I 15-22 (Schramm 2001, 21) qui a pour but de libérer un homme de la malédiction de son serment ou parjure (*māmītu*), les causes démoniaques de son mal. Tous les "démons méchants" sont mentionnés, ainsi que l'"*eṭemmu* méchant" et le "dieu (*ilu*) méchant". Ce dernier pourrait être le dieu personnel (Stol 1993, 33), qui, à cause de sa colère, deviendrait un "dieu méchant", une forme démoniaque du dieu qui "infecte" l'homme de l'intérieur.

KAR no. 44 et duplicats ligne 33 (Geller 2000, 251):

*bul-ti* (...) šu diḡir-ra šu <sup>d</sup>inana šu gidim-ma "Guérison (...) de la "main du dieu", de la "main de la déesse", de la "main du fantôme"". šu X suivi de -ak est le nom d'une maladie (Heeßel, 2000, 51sq.).

Le "dieu" apparaît également parallèlement au gidim (*eṭemmu*) dans les rituels pour délimiter une zone de protection autour du patient.

CT 44, 34:22-23 (cf. Geller 1990, 108):

<sup>zi</sup>še-muš<sub>5</sub> niḡ-gig gidim-ma <sup>zi</sup>gig niḡ-gig ṛ diḡir<sup>-</sup>[ra-ke<sub>4</sub>]

<sup>zi</sup>še-nu-ḥa niḡ-gig ṛ x ṛ [...]

ḡiš-nú-da-na-ke<sub>4</sub> ṛ ú<sup>-</sup>[me-ni-ḥur]

"La farine de seigle est un tabou pour le fantôme, la farine de froment est un tabou pour le dieu ; [avec] de la farine de še.(in)nuḥa qui est un tabou pour [...], [encercle] son lit". Aussi Knudsen 1965, 165 :50-55 avec diḡir-re-e-ne et dans un contexte similaire, Geller 1985, 74:789-790.

<sup>353</sup> Pour Abush (1998) de même, le dieu personnel est une personnification de soi.

Dans d'autres études sur la religion mésopotamienne, le dieu personnel a d'abord fait partie de la même catégorie que les "démons protecteurs" ou les "bons génies" (Jastrow 1905, 194sq. ; Jacobsen 1957, 203sq. ; id. 1961, 270 ; id. 1970, 37sq.). Selon cette conception, le dieu personnel est une divinité mineure proche des démons. Le monde des dieux reproduirait une organisation sociale hiérarchisée avec en haut de l'échelle les "grands dieux" nationaux qu'on ne voit que dans les cultes officiels, et en bas les divinités personnelles et les démons protecteurs plus proches de l'homme (Jacobsen 1970, 37sq. ; Oppenheim 1964, 180sq.). Vorländer (1975, 3sq.) est le premier à avoir considéré le dieu personnel, non comme une divinité mineure, mais comme une fonction<sup>354</sup> attribuable à n'importe quel dieu<sup>355</sup>. Comme l'orant connaissait sans doute le nom de sa divinité personnelle, il ne lui était pas nécessaire de la nommer (Vorländer 1975, 12). Dans les prières, il est possible que le nom de la divinité personnelle ait remplacé la mention générique (Jacobsen 1976, 157)<sup>356</sup>.

La désignation digir : *ilu*, fréquente dans les noms propres masculins dès l'époque archaïque (cf. p. 136sq. et 227sq.), témoigne de la haute antiquité de l'institution du dieu personnel. Le féminin *ištaru* est en revanche rarement employé dans les noms propres (d'homme et de femme). La mention *ilu* et *ištaru* est d'une façon générale peu attestée dans les noms propres féminins. D'après Stamm (1968, 73 et n. 1-2), ce phénomène pourrait démontrer que les femmes n'avaient pas de divinité personnelle. Il est possible aussi d'interpréter cette particularité comme relevant de la nature officielle de nos sources qui mentionnent plus d'hommes (roi, prêtre, employés etc.) que de femmes<sup>357</sup>.

Les légendes de sceaux qui comportent la mention sumérienne ÌR "serviteur" + nom de divinité témoignent d'une dévotion familiale. D'après Charpin

<sup>354</sup> Cette fonction, d'après Vorländer (1975, 69), se subdivise en trois aspects : 1) être le garant du bien-être de l'homme, 2) le protéger contre les forces démoniaques et 3) servir d'intermédiaire et de porte-parole auprès des grands dieux.

<sup>355</sup> En faveur de l'identification du dieu personnel avec les dieux du panthéon est l'absence d'une entrée digir-lú-ùlu ( : *il amēli*) dans les listes de dieux. La liste AN : *Anu ša amēli* "Anu de l'homme" (Litke 1998, 228) établit néanmoins une relation particulière entre un dieu et l'homme, les institutions, les catégories sociales, les professions etc. En faveur d'une distinction entre dieux personnels et dieux du panthéon en revanche est la différence entre les prières et les rituels destinés au dieu personnel et ceux destinés aux grands dieux.

<sup>356</sup> Le fait de parler de "dieu" sans le nommer refléterait une forme d'hénothéisme ou de monolâtrie d'après Komoróczy 1976, 82 ; Albertz 1978, 73 et 139 ; Stol 1991, 199, une tendance perceptible aussi dans les religions antiques du monde sémitique occidental (Caquot 1975).

<sup>357</sup> La "déesse nue" dont les premières représentations remontent au paléolithique, fait partie de la religion familiale et de la piété privée, à côté de démons bénéfiques (Lamma et Udu). Certaines auraient peut-être été la personnalisation de *tēš* : *baštu* "honte, réserve, dignité" mais cette interprétation a été critiquée (Wiggermann 1998-2001, 46sq. ; Jaques 2006, 279-288). D'autres symbolisent l'érotisme associé à Ištar (Wiggermann 1998-2001, 48sq. ; Burkert 2009, 512 ; Zgoll / Lämmerhirt 2009, 470sq.). Il n'est pas exclu que d'autres encore soient l'*ištaru*, la déesse personnelle.

(1990, 72sq.), la notion même de “divinité personnelle” ne doit pas être prise dans un sens individuel, mais collectif. Dans les sceaux néo-assyriens, on représente cependant le dieu personnel par le symbole du losange et du poisson (Seidl 2006, 134-240)<sup>358</sup>. Ces symboles se retrouvent sur deux tablettes contenant des rituels magiques (STT no. 73 et UET 7 no. 118 ; cf. p. 285sq.) avec, à côté, la mention *il ramāni* “le propre dieu, le dieu de soi-même”. Cette mention infirmerait les affirmations selon lesquelles le dieu personnel est obligatoirement équivalent au *il kimti* “dieu de la famille” (Seidl 2006, 139 ; Charpin 1990, 72). En effet, le sens de *ramānu* est individuel (“soi-même”) et non collectif (“nous-mêmes”)<sup>359</sup>. Un autre argument en faveur d’une distinction entre le dieu personnel et le dieu familial, au moins dans la tradition néo-assyrienne, serait la liste de dieux dont la première ligne est AN : *Anu šá amēli*(LÚ) “AN : Anu de l’homme”, suivie de AN.DI.MEŠ : *Anu šá sinništi*(MUNUS) “AN.DI.MEŠ : Anu de la femme”, etc.

### 1.1.1. Principaux aspects du dieu personnel

En Mésopotamie, la mention d’une relation privilégiée entre un homme et un dieu remonte à l’époque archaïque. Dans les noms propres de cette époque – *diġir-lu-maḥ* (Steinkeller, MC 4, 4 xv 11’) et *diġir-lú-maḥ* (Banque d’Italie I-1 D 45 i 5) “le dieu de l’homme est prééminent”<sup>360</sup>, et le nom éblaite *ab-ba-i-lum* “le dieu est père” –, le dieu personnel apparaît sous la forme générique *diġir* : *ilu* comme dans les noms propres des époques postérieures (Stamm 1968, 72sq.). Les informations sur les relations entre l’homme et le dieu contenues dans les noms propres reflètent une “théologie”, une forme particulière de piété (Stamm 1968, 66 ; Stol 1991, 198sq.). On y trouve en effet l’influence de la phraséologie des prières, voire l’emprunt de passages littéraires, comme *Ĝá-a-na-ak* “Qu’ai-je fait ?” (cf. p. 136), *mi-nam-e-pu-uš-DIĠIR* “Qu’ai-je fait, ô dieu ?” ou *a-na-ša-si-e-ger-rub* “Il se tient près de mon appel !” (YOS 13, 4:5-6 ; Stamm 1968, 318sq. ; Mayer 1980, 316 n. 77).

<sup>358</sup> Des squelettes de poissons ont été trouvés dans des tombes d’enfants intentionnellement placées dans les murs de fours de forge, dans les murs de maisons et dans les remparts (Margueron 2004, 397sq.). Ces tombes sont accompagnées de riches dépôts. Le poisson pourrait être compris, non pas comme une offrande de nourriture, mais comme un symbole du dieu personnel de l’enfant, de la famille ou de la lignée.

<sup>359</sup> Aussi pour Abush 1998, 381, le dieu personnel ne doit pas être compris obligatoirement comme le dieu de la famille ou du clan. Il peut être le dieu d’un individu, en particulier quand cet individu est en relation avec le monde. Le dieu personnel apparaît dans le succès social et familial. Tout comme l’*etemmu* représente la famille décédée, le dieu personnel, qui habite le corps vivant, représente la vie sociale et familiale de l’individu.

<sup>360</sup> Le *lú-maḥ* désigne aussi un prêtre dans les textes présargoniques : *lú-maḥ-nisaba* “Prêtre-Lumah de Nisaba” est une des fonctions religieuses du roi Lugalzagesi d’Uruk (Lug. 1:7 et 11). Le prêtre *lumah* est attesté couramment dans les textes anciens-akkadiens, de la dynastie d’Ur III et paléo-babyloniens.

Le dieu personnel apparaît dans les Instructions de Šuruppak, version paléo-babylonienne. [diġir-za] peut être cependant restitué avec probabilité dans la version archaïque :

Instructions de Šuruppak 266 <sup>361</sup>:

vers. ED I rev. vii 7-8 [inim a-a-za inim diġir-za]-gin<sub>7</sub> ĠIŠ.[TÚG-PI ħ]é-AK

vers. pB : inim ama-za inim diġir-za ka-šè nam-bí-ib-díb-bé-en

ED I: “[La parole de ton père] comme [la parole de ton dieu], puisses-tu l’écouter !”

pB : “La parole de ta mère, la parole de ton dieu, tu ne devras pas la contester.”

Les rois de la dynastie présargonique de Lagaš (vers 2500) possédaient un dieu dynastique mentionné dans leurs inscriptions : le dieu Šul-utul<sub>12</sub> <sup>362</sup>. Celui-ci est attesté aussi dans les textes de Fara (ED IIIA vers 2600-2500 ; Selz 1995, 279 n. 1393). Avec le roi Ur-Nanše, <sup>d</sup>šul-utul<sub>12</sub> diġir lugal “Šul-utul<sub>12</sub>, le dieu (du) roi” apparaît comme le porteur du panier pur (dubsig kù) et celui qui aide le roi dans la construction du temple de Ġirsu (Urn. 49 iv 2-v-2). Dans les inscriptions royales des rois Eannatum, Enannatum I, Entemena et Enannatum II, on ne trouve que la formule figée à la fin d’un paragraphe ou à la fin de l’inscription royale : diġir-ra-ni <sup>d</sup>šul-utul<sub>12</sub>(-am<sub>6</sub>) “Son dieu est Šul-utul<sub>12</sub>”. Elle est le plus souvent en relation avec un ordre donné au roi par une autre divinité ou avec l’accomplissement d’une action par le roi pour une autre divinité. Dans ces contextes, on demande quelquefois à Šul-utul<sub>12</sub> de faire une prière d’intercession à un certain dieu dans un temple pour la vie du roi (Ent. 28 v 30-vi 8 // 29 vi 11-20 ; Ent. 16 iv 4-9 ; Ent. 36 iii 3-iv 1 ; En. I 35 iii 6-iv 8 ; Ent. 1 iv 2-10). On peut en déduire que des statues de Šul-utul<sub>12</sub> étaient disposées dans les temples d’autres divinités : <sup>d</sup>šul-utul<sub>12</sub>-é-maḥ par ex. est une statue de Šul-utul<sub>12</sub> vénérée dans le temple de Nanše à Niġen (Selz 1995, 279-281). Šul-utul<sub>12</sub> reçoit des offrandes en grande quantité pendant les fêtes de Ninġirsu et de Nanše (Selz, 1995, 280 et 333) <sup>363</sup>.

<sup>361</sup> Alster 2005, 98. La suite du texte concernant le dieu personnel n’est conservée que dans la version paléo-babylonienne :

ama <sup>d</sup>utu-á[m] lú mu-un-ù-dú  
ab-ba diġir-ra-à[m (x)] mu-un-dadag-ge  
ab-ba-diġir-àm [i]nim-ma-ni zi-da

“Une mère est Utu, elle fait naître l’homme ; un père est le dieu personnel, il fait briller [le nom(?)]; le père est le dieu personnel, sa parole est droite.”

<sup>362</sup> Pour la lecture utul<sub>12</sub> ou luḥša du signe LAK 442, voir Mander 1986, 66, Selz 1989, 7-12 et Edzard 1993, 203 n. 42.

<sup>363</sup> Falkenstein (1963, 27sq.) a suggéré que <sup>d</sup>šul-utul<sub>12</sub> devient à l’époque néo-sumérienne <sup>d</sup>šul-pa-è(-a). La liste de dieux paléo-babylonienne (TCL 15 no. 29 vi b 28-31) confirme

D'après la constitution sociopolitique de cette période, le roi présargonique est institué comme protecteur de sa ville au nom de la divinité tutélaire. Il doit construire et restaurer les temples ; il est responsable du bon déroulement des cultes. En contrepartie, les dieux donnent aide, bénédiction et plénitude à la cité. Il n'y a pas de distinction entre les sphères religieuses et séculières et celles-ci ne sont pas en compétition d'intérêt. A la tête de cet ordre politico-religieux se tient le roi lui-même qui est dit créé, nourri et façonné physiquement par les dieux. Cette relation particulière du roi aux dieux est bien soulignée dans la Stèle des Vautours :

Eannatum 1 iv 9-v 16 :

[<sup>d</sup>ni]n-[ĝír]-sú-ke<sub>4</sub>, [a] ʿéʿ-[an]-na-túm-[ma], [šà-g]a, [šu b]a-ni-du<sub>11</sub>, [<sup>d</sup>nin-ĥur-saĝ-ke<sub>4</sub>, ì-tu, é-an-na-túm-da, <sup>d</sup>nin-ĥur]-s[aĝ], mu-da-ĥúl, <sup>d</sup>inana-ke<sub>4</sub>, da mu-ni-dib, é-an-na, <sup>d</sup>inana, ib-gal-ka-ka a-túm, mu mu-ni-še<sub>21</sub>, <sup>d</sup>nin-ĥur-saĝ-ra, du<sub>10</sub> zi-da-na, mu-ni-tuš, <sup>d</sup>nin-ĥur-saĝ-ke<sub>4</sub>, ubur zi-da-ni, m[u-na-lá], é-an-na-túm, a šà-ga šu du<sub>11</sub>-ga, <sup>d</sup>nin-ĝír-sú-ka-da, <sup>d</sup>nin-ĝír-sú, mu-da-ĥúl, <sup>d</sup>nin-ĝír-sú-ke<sub>4</sub>, zípaĥ-ni, mu-ni-ra, [kù]š-5-am<sub>6</sub>, kùš-a-ni, mu-ni-ra, kùš-5 zípaĥ-1, <sup>d</sup>nin-ĝír-sú-ke<sub>4</sub>, nam-gal ĥúl-da, [nam-lug]al, [lagaš<sup>ki</sup>], [mu-na-šúm]

“Ningirsu implanta la semence pour Eannatum dans le sein. [Ninĥursaĝ l’engendra. Ninĥursaĝ] se réjouit [d’Eannatum]. Inana le fit passer à son côté, le nomma É-an-na-<sup>d</sup>inana-ib-gal-ka-ka-a-túm (“Digne de l’Eanna d’Inana de l’Ibgal”) (et) l’assit sur le bon genou de Ninĥursaĝ. Ninĥursaĝ l’allaita de sa bonne poitrine. Ningirsu se réjouit d’Eannatum, semence implantée dans le sein par Ningirsu. Ningirsu posa son empan sur lui, pour (une longueur de) cinq coudées, il plaça sa coudée sur lui : (il mesurait) cinq coudées et un empan ! Ningirsu, avec grande joie, [lui donna] la royauté [de Lagaš].”

Un autre type de rapport privilégié entre le roi et le dieu apparaît dans la légende du sceau de Mesannepada d’Ur, roi dont le règne est à peu près contemporain de celui d’Ur-Nanše, premier roi de la dynastie de Lagaš :

UE II Taf. 207, UE III no. 518 :

mes-an-né/-pàd-da, lugal kiš<sup>ki</sup>, dam nu-gig

“Mesannepada, roi de Kiš, époux de la hiérodoule.”<sup>364</sup>

Le mariage d’un roi avec la déesse Inana est surtout attesté à une époque postérieure, avec le roi akkadien Narām-Sîn, et avec le roi paléo-babylonien Iddin-Dagān.

A l’époque de la dynastie akkadienne (vers 2200), la mention d’une relation privilégiée entre le roi et certaines divinités apparaît fréquemment

l’appartenance de <sup>d</sup>šul-pa-è(-a) au cercle familial de Nanše (<sup>d</sup>nanše, <sup>d</sup>nin-dar-a, <sup>d</sup>šul-pa-è-dar-a, <sup>d</sup>šul-pa-è-utùl/amaš-a) (Selz 1995, 281).

<sup>364</sup> nu-gig “hiérodoule” est une épithète d’Inana (Jaques 2004, 222 n. 23).

dans les inscriptions royales. Le dieu personnel des rois d'Akkad (en particulier de Sargon I et de Narām-Sîn) est Ilaba : *il-a-ba<sub>4</sub> il-šu* "Ilaba est son dieu" (Sargon 3:1-2 ; Roberts 1972, 148sq.). Ilaba est un dieu d'origine sémitique qui ne devient important qu'à l'époque d'Akkad, puis disparaît progressivement après la chute de la dynastie sargonique, avec quelques survivances à l'époque paléo-babylonienne (Lambert 1982, 300). Le nom Ilaba est écrit avec le signe archaïque ba<sub>4</sub>(PISAN), tout comme le nom du dieu <sup>d</sup>za-ba<sub>4</sub>-ba<sub>4</sub> (Gelb 1961, 28 et 83 ; Lambert 1982, 300), et contient la finale -a du statif de l'ancien-akkadien (Roberts 1972, 34 ; Lambert 1982, 300). Le sens de *il-a-ba<sub>4</sub>* est "El est un père" : L'absence de terminaison après *il* est un argument en faveur du nom divin *El* et non du terme générique *ilu* "dieu".

Dans les noms propres composés avec Ilaba, on constate qu'une de ses fonctions principale en tant que dieu personnel, est la protection : *il<sub>4</sub>-a-ba-an-dùl* "Ilaba est la protection", *DIĜIR-il-a-ba<sub>4</sub>* "Le dieu est Ilaba", *ri-zu-il-a-ba<sub>4</sub>* "Ilaba est son aide" (Roberts 1972, 34). Dans les inscriptions de Rīmuš (Rīmuš 4:73-78 ; Rīmuš 6:78-83 ; Rīmuš 7:37-42 ; Rīmuš 8:29-31) et de Manišusu (Manišusu 1:47-52) Ilaba est invoqué avec Šamaš dans des formules de serment portant sur la crédibilité des déclarations contenues dans l'inscription. Dans un procès pour meurtre, rapporté par une tablette de Sippir, peut-être de l'époque de Samsuiluna, le roi demande que les serments soient reçus par "Ilaba, dieu de la justice" (*il-a-ba<sub>4</sub> DI.KU<sub>5</sub> ki-it-tim*, cf. CT 29 n42 (BM 78184) 27). La justice semble donc avoir été un des attributs d'Ilaba. Il est même identifié à Šamaš dans la liste AN=Anum III 123 : <sup>d</sup>A<sup>e</sup>-la-ba : <sup>d</sup>Šamaš (Lambert 1982, 300)<sup>365</sup>.

Dans une inscription (Narām-Sîn 26), Narām-Sîn relate sa victoire sur Armānum et Ebla grâce aux armes données par le dieu Dagan. En plus des deux villes, depuis le bord de l'Euphrate aussi loin que la ville d'Ulišum, il a anéanti des peuples "que le dieu Dagan lui a donnés pour la première fois pour qu'ils portent le panier d'Ilaba, son dieu" (NI.SI<sub>11</sub> *ša-at<sup>d</sup> da-gan BIL-ís i-qí-šu-šum<sub>6</sub> u-ra-iš-ma ĜIŠ.DUSU il-a-ba<sub>4</sub> ì-lí-šu na-ší<sub>11</sub>-<ù>-nim*). Cette inscription illustre peut-être la politique de conversion forcée des peuples vaincus qui vouaient un culte à Dagan, à celui d'Ilaba, le dieu de la dynastie d'Akkad.

L'identification d'Ilaba avec le dieu Ilib d'Ugarit ne repose que sur l'interprétation étymologique et la correspondance avec *il-abi* "dieu du père" dans la liste des dieux d'Ugarit (RS 20.24:1, cf. van der Toorn 1993, 379 n. 3). Pour van der Toorn, Ilib ou *DIĜIR a-bi* est le nom de l'ancêtre

<sup>365</sup> La distribution géographique d'Ilaba à l'époque paléo-babylonienne est significative : les survivances du dieu dans les noms propres sont surtout attestées dans la région de Babylone et à Mari. Ilaba est totalement absent à Ur. Les rois de Ħana qui régnaient en amont de Mari à la fin de l'époque paléo-babylonienne (vers 1600) sont les en<sub>5</sub>-si d'Ilaba et de Dagan comme le montre la légende du sceau de YBC 6518, une tablette trouvée à Doura Europos (Stephens 1937, 184) ; ils sont leurs "bien-aimés" (*narāmu*) dans le sceau de la lettre TCL 1 n237 (Delaporte 1923, II 156 A. 594 ; Lambert 1982, 300sq.).

du père divinisé, du “fantôme (*eṭemmu*) du père” et non du dieu de la famille et/ou du clan. Bien qu’il existe des similarités entre l’*eṭemmu* de l’ancêtre et le dieu personnel, ils représentent néanmoins des entités distinctes. Le culte des morts n’est pas identique à la piété privée des dieux personnels (van der Toorn 1993, 379-387)<sup>366</sup>. Si Ilib désigne le prototype des dieux ancestraux en Syrie, il est peu probable qu’il soit identique à Ilaba, le dieu dynastique des rois d’Akkad.

Dans ses inscriptions, Narām-Sîn témoigne de relations particulières avec Aštar, Enlil et Ilaba : il est l’époux d’Aštar-Annunītum (Narām-Sîn 1 ii 8’-9), l’ensi d’Enlil (Narām-Sîn 3 ii 29-30) et le KIŠI.NITA d’Ilaba (Narām-Sîn 3 ii 31-32, rev. v 21-22). Le début de l’inscription qui relate la déroute de la “Grande Révolte” de la coalition de Kiš et des cités sumériennes contre les rois d’Akkad commence de façon très officielle avec la mention des dieux personnels de Narām-Sîn et de son clan :

Narām-Sîn 6:1-5 :

<sup>d</sup>*en-lil, il-šu, il-a-ba, KALAG i-li, [il]- ‘la’-at-sú*

“Enlil est son dieu (personnel)<sup>367</sup>, Ilaba, le fort des dieux, est celui de son clan.”

Dans l’inscription de Bāsetkī, il est fait mention des neuf victoires militaires que Narām-Sîn a obtenues en une année grâce à l’“amour” de la déesse Aštar :

Narām-Sîn 10:10-12 :

*in ri-ma-ti, <sup>d</sup>INANA, tár-a-mu-šu<sub>4</sub>*

“Par l’amour qu’Aštar lui a voué.”

C’est dans cette inscription que les citoyens d’Akkad demandent aux dieux Aštar, Enlil, Dagan, Sîn, Šamaš et Nergal de diviniser Narām-Sîn (*i-li-ís URU.KI-šu-nu a-kà-dē<sup>ki</sup>* “pour qu’il soit (fait) dieu de leur cité Akkad”)<sup>368</sup>. La relation privilégiée d’Inana et de Sargon d’Akkad est attestée dans la Légende de Sargon : la déesse ne cesse d’œuvrer à son côté (Lég. Sargon Segm. B 7 : kù <sup>d</sup>inana-ke<sub>4</sub> da-bi-a muš nu-túm-me, et ibid. 39 : kù <sup>d</sup>inana-ke<sub>4</sub> ‘zag zi-da’-ni muš nu-túm-mu), elle lui envoie un rêve annonçant la

<sup>366</sup> Van der Toorn (1993, 379-387) montre que la liste des dieux d’Ugarit : *ilib, el, dgn, b’l* correspond à l’ordre de la théogonie de la royauté céleste hourrite et hittite : Alalu, Anu, Kumarbi, Teššub. Cet ordre reflète la séquence dans laquelle les dieux ont exercé leur royauté. Selon cet ordre chronologique *ilib* est équivalent à Alalu, un dieu primordial qui fait partie des “vieux dieux”, habitants de la terre obscure. *ilib* peut être interprété comme un ancêtre prototypique des dieux de la même façon que les ancêtres divins d’Enlil.

<sup>367</sup> Enlil est aussi qualifié de “père” de Narām-Sîn (Narām-Sîn 23:15-20).

<sup>368</sup> Dans les malédictions, il est fait référence au dieu personnel d’un ennemi dont le nom n’apparaît pas explicitement : Narām-Sîn 5 iii’ 13-15 : *maḥ-ri-ís, i-li-šu a DU* “Qu’il ne puisse pas venir au-devant de son dieu !”. Même chose en Narām-Sîn 25:68-70.

mort d'Urzababa (ibid. Segm. B 13-14, 21-24) et l'aide à éviter l'embuscade préparée par Urzababa (ibid. Segm. B 41-42).

Dans l'empire d'Akkad, le roi est une figure centrale et unificatrice. Les rois sont divinisés comme l'atteste les noms propres qui font leur louange : *Sar-ru-BAD* "Le roi est un rempart(?)" (Obélisque de Maništu A xv 26), *Sar-ru-i-li* "Le roi est mon dieu" (ibid. xv 25), *Sar-ru-GI-i-li* "Sargon(?)... est mon dieu" (ibid. xii 8). Ils pourvoient leurs sujets de protection et de bien-être, comme les dieux eux-mêmes qui ont cautionné leur statut et les ont autorisés à rejoindre leur rang.

Au début des inscriptions royales de la deuxième dynastie de Lagaš (vers 2100), le roi est présenté comme élu dès sa naissance par les dieux. Favori des dieux, il est mis au monde par son dieu personnel et choisi par les dieux de sa ville pour exercer son mandat. Les dieux assurent la légitimité et garantissent la longévité et la sagesse de la royauté. Cette élection est transcrite dans les inscriptions par de longues listes de constructions grammaticales de type *genetivus subjectivus*<sup>369</sup>.

Ur-Baba 5 i 4-ii 3:

Ur-<sup>d</sup>ba-ba<sub>4</sub>, énsi, lagaš<sup>ki</sup>, dumu tu-da, <sup>d</sup>nin-á-gal-ka-ke<sub>4</sub>, šà-ge pà-da <sup>d</sup>nanše-ke<sub>4</sub>, á šúm-ma <sup>d</sup>nin-ġír-su-ka-ke<sub>4</sub>, [m]u du<sub>10</sub> še<sub>21</sub><sup>1</sup>(NÁ)-a [<sup>d</sup>]ba-ú-ke<sub>4</sub>, [ġéšt]u šúm-ma <sup>d</sup>en-ki-ke<sub>4</sub>, lú inim-ma sè-ga <sup>d</sup>inana-ke<sub>4</sub>, urdu ki áġ <sup>d</sup>lugal-uruba, ki áġ <sup>d</sup>dumu-zi-abzu-ka-ke<sub>4</sub>

"Ur-Baba, le gouverneur de Lagaš, enfant né de Ninagal, élu<sup>370</sup> dans le cœur de Nanše, à qui Ningirsu a donné la force, que Baba a nommé d'un bon nom, à qui Enki a donné l'intelligence, celui qui est obéissant aux paroles d'Inana, l'esclave bien-aimé de Lugal-uruba<sup>371</sup>, le bien-aimé de Dumuziabzu."

Gudéa, en raison de ses relations familiales avec les dieux de sa dynastie, donne à son règne l'image d'une ère de piété. Ningišzida est son dieu personnel et Ninsumuna, sa déesse personnelle (Jacobsen 1976, 159). Dans la prière à l'ancienne déesse Gatumdu au début du Cyl. A, il prononce une confession de foi, affirmant ses origines divines<sup>372</sup> : "Je n'ai pas de mère, tu es ma mère, je n'ai pas de père, tu es mon père, tu as implanté dans le sein la semence de moi-même, tu m'as fait naître dans le sanctuaire" (ama nu-tuku-me ama-ġu<sub>10</sub> zé-me, a nu-tuku-me a-ġu<sub>10</sub> zé-me, a-ġu<sub>10</sub> šà-ga šu ba-ni-du<sub>11</sub> unu<sub>6</sub>-a i-tu-e)<sup>373</sup>.

<sup>369</sup> Wilcke 1990, 460sq. ; Jaques 2006, 398.

<sup>370</sup> Pour les sens de pà(d) voir Jaques 2006, 247 n. 512.

<sup>371</sup> ERİxGÁNA-*tenū* est le nom d'un quartier de la ville de Lagaš ou d'un lieu près de Lagaš (Selz 1995, 167sq.).

<sup>372</sup> Pour Falkenstein 1957-1971, 679 h), Gudea n'aurait pas pu être divinisé de son vivant. Il est cependant qualifié dans le Cyl. B i 15 : énsi diġir-eri-na-ke<sub>4</sub> "le gouverneur, le dieu de sa ville".

<sup>373</sup> Pour la fonction des dieux dans l'Eninnu, voir Nagy/Loránd 2007, 36sq.



A l'époque de Gudea et pendant la dynastie d'Ur III, des allusions au dieu personnel sont fréquentes dans les noms propres en sumérien et en akkadien :

1. NPs sumériens :

- a. NPs contenant diĝir : Diĝir-ĝu<sub>10</sub> "Mon dieu", Á-diĝir-ĝá-ta "Loin du bras de mon dieu", Lú-diĝir-ra "L'homme du dieu", Lú-diĝir-ra-zu "Ton homme du dieu" etc.
- b. NPs contenant nin : Á-nin-ĝá-ta "Loin du bras de ma dame".
- c. NPs avec dieu nommé : A-ba-<sup>d</sup>nin-ĝír-su-gin<sub>7</sub> "Qui est comme Nin-girsu ?", Lú-<sup>d</sup>dumu-zi "L'homme de Dumuzi", et passim avec plusieurs noms de divinités, <sup>d</sup>Ba-ba<sub>6</sub>-ama-ĝu<sub>10</sub> "Baba est ma mère".

2. NPs akkadiens :

- a. NPs contenant *ilu* : <sup>d</sup>Adad-*i-lí* "Adad est mon dieu", *A-bí-li-gi* est abrégé pour \*A.BA-*i-lí*-GIN<sub>7</sub> "Qui est comme mon dieu ?", *A-bu-um-DIĜIR* "Le père est le dieu", LÚ-*i-lí* "L'homme du dieu", *Puzur*<sub>4</sub>-*i-lí* "Protection du dieu", *Šu-i-lí* "Celui du dieu" etc. Dès l'époque archaïque, on trouve le NP akkadien : NI.NI.PI.NI = *ilī bēlī* "J'appartiens à mon dieu".

Dans les inscriptions royales de la dynastie de Lagaš, on trouve une allusion à la construction d'un temple à Ninsumuna, la déesse personnelle du roi Ur-Ninĝirsu (2060-2055), fils et successeur de Gudea :

Ur-Ninĝirsu 2:2'-6' :

[<sup>d</sup>la]mma-sa<sub>6</sub>-ga, [<sup>d</sup>n]in-sumuna, [diĝir]-ra-ni, [é]-eri-kù-ga-ka-ni, [m]u-na-dù

"Pour sa bonne Lamma, Ninsumuna, sa déesse (personnelle), il construisit son temple d'Eriku".

En résumé, Jacobsen (1976, 152) avait suggéré que le culte du dieu personnel était apparu vers le 2<sup>ème</sup> millénaire en Mésopotamie. Ce culte était d'après lui solidaire de l'émergence d'un sentiment de "culpabilité" (Jacobsen 1970, 44-46). Comme le montre cependant le survol des quelques noms propres des époques archaïques et suivantes, le dieu personnel est un concept beaucoup plus ancien et spécifique de la culture mésopotamienne (Limet 1968, 140sq. ; Klein 1982, 301sq. ; Groneberg 1986, 93).

D'une façon générale, aux époques archaïques et paléo-babyloniennes<sup>374</sup>, le dieu personnel est le plus souvent nommé (Martu, Šin, Ea, Nergal, Ninĝišzida, Lugalbanda, Nintu, etc.)<sup>375</sup>. Dans ce cas, il n'a pas uniquement

<sup>374</sup> Les mentions "paléo-babylonien" et "assyrien" dans cette conclusion se rapportent à des périodes historiques approximatives. En effet les changements ne se sont pas produits partout en même temps, mais ont commencé dans certaines régions à des stades différents selon les contacts et les influences des milieux politico-religieux.

<sup>375</sup> Dans une litanie standard des eršahūga, les dieux personnels sont énumérés, Ešh 73:11-20 (Maul 1988, 292) : Martu, Gubarra, Amanki (Enki), Damgalnunna, Asalluḫi, Papnunanki, Muzibassâ (Nabû), la fille d'Uraš, Gašan-KA-téš-a-si-ga (Tašmētum), Nanâ.

comme existence le fait d'être le dieu d'une personne, d'un clan ou d'une dynastie, mais possède une existence propre, avec des qualités spécifiques, une personnalité et une fonction dans le panthéon (Groneberg 1986, 95sq. ; Porter 2009<sup>376</sup>). Dans les *diġiršadaba* de la version sumérienne datant de l'époque paléo-babylonienne, on constate cependant que le dieu personnel est interpellé de façon anonyme et apparaît dans une paire dieu / déesse. C'est le cas aussi dans les deux *ikribu* de l'époque d'Ammī-šaduqa de Tell ed-Dēr (de Meyer 1982, 271-278). L'anonymat du dieu personnel et la paire dieu / déesse ne sont donc pas des spécificités des époques assyriennes<sup>377</sup>. Dès le 2<sup>ème</sup> millénaire le dieu personnel apparaît dans une littérature pénitentielle qui se présente d'emblée sous une forme élaborée. Le concept de dieu personnel a existé auparavant dans la tradition orale et remonte à une époque très ancienne en Mésopotamie.

### 1.1.2. Le dieu personnel d'après les *diġiršadaba*

Il est généralement admis que les fonctions du dieu personnel sont la protection contre les forces maléfiques<sup>378</sup>, la garantie du bien-être de l'homme et l'intercession auprès des grands dieux<sup>379</sup> (Vorländer 1975, 69 ; Klein 1982, 294 ; Groneberg 1986, 94). Ces fonctions sont bien attestées dans les *diġiršadaba* de la version sumérienne et bilingue ainsi que dans les prières de la version standard assyrienne. Jacobsen (1976, 155-160) souligne en outre que le dieu personnel est la personnification du succès dans la vie et de la volonté de l'homme dans ses activités journalières<sup>380</sup>. Il serait respon-

<sup>376</sup> Pour Porter (2009), 174, le dieu mésopotamien peut être défini selon trois aspects : la personnalité, l'influence dans la vie des individus et/ou la fonction dans le cosmos. Cette définition pose un problème en ce qui concerne le dieu personnel non nommé, sans personnalité et sans fonction cosmique, ainsi qu'avec les objets portant le déterminatif divin, comme par exemple <sup>d</sup>ma "le dieu-bateau" ou "le bateau divinisé". Pour Porter, ces exemples posent la question de la nature du dieu et de la fonction du déterminatif divin en Mésopotamie.

<sup>377</sup> A cette époque il existe aussi des exceptions dans les hémérologies (Groneberg 1986, 95 n. 30).

<sup>378</sup> L'expression récurrente dans les incantations pour décrire la fonction protectrice du dieu personnel est <sup>d</sup>utu šu sa<sub>6</sub>-ga diġir-ra-na-šè hé-en-ši-in-gi<sub>4</sub>-gi<sub>4</sub> "Qu'Utu le (= l'homme) remette dans la main bonne de son dieu" *Šurpu* V-VI 170, *Šurpu* V-VI 86, *Šurpu* IX 69, Geller, Udug-hul Forerunner III 357, Nungal A 109, Šulpae A Version A 64, Nininsina D Segment A 17, Geller, Witchcraft 57' (Mél. Sjöberg 194).

<sup>379</sup> Dans les *eršahuġa*, les dieux personnels servent d'intermédiaire auprès des grands dieux, par exemple CT 44, 24 iv 11'sqq., Ešh n5-6:40-41, IVR<sup>2</sup> 21\*n2 rev. 3. Après l'époque paléo-babylonienne, l'intermédiaire est souvent la parèdre (comme Ninlil auprès d'Enlil), la Lamma ou le vizir du dieu (Rosengarten 1971, 156 ; Groneberg 1986, 98 n. 51).

<sup>380</sup> Ces fonctions sont énumérées dans le Colophon de type Nabû ša Ĥarê provenant de Borsippa (Cavigneaux 1996a, 26), EAH 197:11-15 (Cavigneaux, 1996, 24sq.):  
*ana balāt(ZI) napšātī(ZI.MEŠ)-šú arāk(GÍD.DA) ūmē(UD.MEŠ)-šú šalām(GI) zēri(NUMUN)-šú šalām(GI) per'i(NUNUZ)-šú šalām(GI), bītī(É)-šú šalām bītī(É) abi(AD)-šú kun-nu išdī(SUĤUŠ)-šú kun-nu išdī(SUĤUŠ) bītī(É) abi(LÚ.AD)-šú,*

sable des bonnes et des mauvaises actions (Jacobsen 1976, 157) à l'époque archaïque, puis considéré uniquement comme dieu bénéfique, punissant les actions mauvaises dont l'homme devient seul responsable à partir du 2<sup>ème</sup> millénaire. Ce changement de perspective doit être compris dans des limites historiques larges et en relation aux genres de textes d'où il est issu. Aux époques paléo-babylonienne et néo-assyrienne, le dieu personnel n'est pas pensé différemment mais occupe dans la famille et la société une autre place qu'aux époques antérieures (Klein 1982, 301sq. ; Groneberg 1986, 95sq.)<sup>381</sup>.

Un autre aspect du dieu personnel apparaît dans son titre de "créateur" (*bāni*) de l'homme. Comme le montrent les *diġiršadaba*, cette caractéristique n'est pas seulement une conception tardive :

Dš no. 1:2-3 :

diġir-mu im-dím-dím-ma-mu a-na i-im-ak  
a-ġá-re-en im-dím-dím-ma-mu a-na i-im-ak  
"Mon dieu qui m'a façonné, qu'ai-je fait ?  
La matrice qui m'a façonnée, qu'ai-je fait ?"

Dš no. 11 Sect. A 139 :

*ša i-lì ba-ni-ia a-ta-kal* {*Ras.*} *a-sak-ku*  
"J'ai mangé le tabou du dieu qui m'a créé."

Parce qu'il est "créateur" le dieu personnel est dans une position différente de celle des démons protecteurs comme la Lamma qui n'est jamais appelée "créatrice" (Groneberg 1986, 96 ; Abush 1998, 383). Il est d'ailleurs celui qui donne la Lamma à l'homme<sup>382</sup>. Mais Lamma (*Lamassu*) est employé aussi comme épithète du dieu personnel dans les *diġiršadaba* (Dš no. 1:5 // Dš no. 2:6 (Groneberg 1986, 96 n. 35).

Dans le même ordre d'idée, le dieu personnel apparaît comme le gardien du nom de la personne, le garant de sa vie et le représentant de son histoire

---

*kašād*(KUR<sup>ad</sup>) *ernetti*(Û.MA)-*šú tu-ub lib-bi-šú tu-ub širē*(UZU.MEŠ)-*šú lā bašē*(NU ĠÁL<sup>e</sup>), *murši*(GIG)-*šú petē*(BAD) [*uz*]*nē*([ĠEŠ]TUG<sub>2</sub>)-*šú še-bé lit-tu-tu ki-mil-tú ili*(DIĠIR)-*š[ú]*, *u dištari*(XV) *ša eli*(UGU)-*šú bašū*(ĠÁL) *ana pašāri*(BÚR)

"Pour la "vie de son souffle", pour prolonger ses jours, pour la prospérité de sa descendance, de ses rejetons, de sa maison, de sa maison paternelle, pour assurer ses bases, pour assurer les bases de sa maison paternelle, pour atteindre le succès, pour le bien-être de son cœur et de sa chair, pour échapper à la maladie, pour développer son intelligence, pour atteindre la vieillesse, pour dénouer la colère de son dieu et de sa déesse qui pourrait s'abattre sur lui".

<sup>381</sup> Ean. 62 v 4'-7' *igi dnanše-še diġir-ra-ni na-dib-bé a-ne na-dib-bé* "Devant Nanše, son dieu ne passera pas ! Lui-même ne passera pas !". Le passage d'Ukg. 16 viii 6-ix 3 a reçu depuis une interprétation différente de Jacobsen (cf. p. 30 n. 40).

<sup>382</sup> TCL 17, 37:1-3 (Groneberg 1986, 96 n. 32) :

*a-na a-bi-ia ša il-šu ba-ni-šu, la-ma-sà-am da-ri-tam id-di-nu-šum, qí-bi-ma* (...)

"A mon père à qui le dieu personnel, son créateur, a donné la Lamassu éternelle, dis : (...)."

individuelle (Abush 1998, 378-383). Cet aspect apparaît dans différents textes.

Dš no. 11 Sect A 40-41 :

ÉN *ilī bēlī bānū šumija, nāšir napištija mušabšū zērija*

“Incantation : Mon dieu, mon seigneur, qui a créé mon nom,  
Qui protège mon souffle de vie, qui me procure une descendance.”

STT no. 73 i 37-38 (Reiner 1960, 32):

DIĜIR-šú u <sup>d</sup>XV-šu u<sub>4</sub>-um-šu ù šim-ta-šu, ú-maš-ši-ru-šu-ma

“Son dieu et sa déesse l’ont laissé passer (sans dommage) son jour et son destin.”

Le dieu a aussi le pouvoir de faire sortir la maladie du corps de l’orant :

Dš no. 11 Sect. A 17 :

*i-ši ma-mit uk-kiš* <sup>d</sup>*é-a* LUGAL ABZU

“Sors Parjure (*māmītu*) ! Chasse(-le), Ea, roi de l’Apsû !”

Dš no. 11 Sect. A 113-114 :

*ma-ma-ti-ia pu-šur tur-ti lum-ni-ia ú-[suḫ] ma-ru-uš-ti [dup-pír]*

GIG *an-ni i-du-u la i-du-u u[k-kiš] ina* ZU.MU

“Dénoue mes serments ! Arrache la répétition de mon mal ! Eloigne ma maladie ! Chasse de mon corps la maladie de tous les péché possibles !”

En analogie avec l’action de faire sortir le mal, le dieu personnel, à l’instar d’une sorte d’“âme” résidant dans le corps de l’orant, peut lui-même sortir de son corps durant sa vie (Jacobsen 1976, 158sq., Abush 1998, 378-383). Cette métaphore est attestée dans *Šurpu*, une série rituelle associée aux diĝiršadaba :

*Šurpu* V-VI 9-14 :

lú-lu<sub>7</sub><sup>lu</sup>-bi áš ḫul udu-gin<sub>7</sub> šum-ma

LÚ *šu-a-tum ar-rat* ḪUL-*tīm ki-ma im-me-ri iṭ-bu-uḫ-šú*

diĝir-a-ni su-a-na bad-rá

DINGIR-šú *ina* SU-šú *it-te-si*

ama <sup>d</sup>inana-a-ni ša-kúš-ù bar-šè ba-da-gub

<sup>d</sup>*iš-tar-šú muš-tal-tum ina a-ḫa-a-ti it-ta-ziz*

“Cet homme, une malédiction mauvaise l’a abattu comme un mouton<sup>383</sup> : son dieu personnel s’est éloigné de son corps ; la mère, sa déesse personnelle, la confidente, s’est tenue à l’écart.”

<sup>383</sup> šum = *tabāḫum* signifie “abattre, tuer” avec une notion sacrificielle non obligatoire. Dans ce passage, l’homme est tué comme un animal de sacrifice ce qui associe sa mort à des gestes et un contexte spécifiques, destinés d’une part à montrer que la mort peut être une forme de rituel destiné à vouer des victimes aux dieux, d’autre part à provoquer un sentiment de terreur.

L'expression ša ki-bé (...) -gi<sub>4</sub>-gi<sub>4</sub> (: *ana ašrišu târu*) littéralement "faire revenir le cœur (du dieu) en son lieu" est connue surtout par son emploi dans la conclusion des eršahuğa. Indépendamment de la demande d'apaisement qu'elle suggère, il est possible aussi que, plus concrètement, elle soit un appel au dieu à revenir "physiquement" dans le cœur de l'homme<sup>384</sup>. Le dieu, dans cette relation physique avec son protégé, est ce qui le maintient en vie malgré l'action destructrice des forces maléfiques. Cette relation est métaphorique et ne doit pas être prise comme une croyance en l'incarnation ou en une dualité âme/corps (Klein 1982, 296sq. ; Groneberg 1986, 94 n. 13).

Un autre aspect du dieu personnel trouvé dans les diğiršadaba des époques paléo-babylonienne et assyrienne est sa proximité avec la nourriture et l'eau (ú / a), ainsi qu'avec les grands et petits bétails (gu<sub>4</sub> / udu) (cf. p. 148sq. et 204sq.). Il en est souvent question dans ces prières ce qui en montre l'importance<sup>385</sup>. Le dieu personnel est proche d'un terroir, du travail agricole et des besoins élémentaires de l'orant. D'après des textes d'époque paléo-babylonienne, les domaines agricoles sont soumis à des interdits qui, s'ils sont transgressés, provoquent la colère et l'éloignement des dieux. Il est probable que ces traditions remontent à des époques plus reculées<sup>386</sup>.

Le dieu personnel aurait été vénéré dans des chapelles privées (Jacobsen 1970, 5 ; Vorländer 1975, 58-60). Dans les versions sumérienne et bilingue des diğiršadaba l'habitat du dieu personnel n'est pas évoqué. Ici, le dieu est associé à un individu, à son activité et à sa maison ; il ne semble pas avoir de domaine propre. Les lignes Dš Sect. A 44-46 de la version standard assyrienne posent la question de la localisation du dieu personnel.

Dš no. 11 Sect. A 44-46 :

*man-nu i-di i-lí šu-bat-ka*

*man-za-az-ka el-lu ku-um-ma-ka ma-ti-ma ul am-ra-ku*

*ki-ma gi-na-a šu-<sup>3</sup>-du-ra-ku i-lí me-e-eš at-ta*

"Qui connaît, mon dieu, ta demeure ?

Ton emplacement élevé, ta chapelle, jamais je ne l'ai vue !

Je suis constamment dans les ténèbres ; mon dieu, où es-tu ?"

<sup>384</sup> Aussi CAD T 270 e). La demande d'apaisement est également énoncée par d'autres expressions bien connues comme *kišāda turru* "tourner la nuque" et *panī/kišāda/qaqqada suhḫuru* "retourner la face/la nuque/la tête", par exemple dans les *Dream Rituals* (ADRC iv 34-36, cf. Butler 1998, 287) en relation au dieu personnel.

<sup>385</sup> Cette fonction liée au travail agricole apparaît aussi dans la prière pénitentielle fragmentaire et sans parallèle avec les diğiršadaba au revers de Copenhagen 10099 lignes 2' (<sup>gi</sup>al), 5' (<sup>gi</sup>apin), 6'-7' (u<sub>8</sub> et sila // āb et amar).

<sup>386</sup> Plusieurs textes sumériens et akkadiens exposent des pratiques exorcistiques liées à l'agriculture. Ces pratiques remontent au début du 2<sup>ème</sup> millénaire ou à une époque antérieure et continuent jusqu'à l'époque néo-assyrienne (Cavigneaux 2002, 1-14). Pour l'opposition entre dieux du terroir et dieux nationaux, voir aussi Wiggermann 2011.

Trois termes désignent cette localisation : ligne 44) *šubtu*, ligne 45) *man-zāzu*<sup>387</sup>, *kummu*<sup>388</sup>. Il faut noter qu'il n'est pas question d'un "temple" (*bītu*) du dieu personnel, même pas d'un temple inconnu ou oublié que l'orant chercherait. La question de la location du dieu, par exemple avec le pronom interrogatif sumérien *me-a* "où (es-tu) ?", est attestée dans les lamentations (L. 1492:49-54 (Cohen 1981, 67), BM 15821 (CT 15, 18) 20 (Cohen 1981, 91), LU 372 etc.) et dans les noms propres (Limet 1968, 273sq.)<sup>389</sup> de l'époque paléo-babylonienne. En Dš no. 11 Sect. A 46, le pronom interrogatif est écrit *me-e-eš* peut-être un emprunt du sumérien *me-éš/šè* "vers où ?" (Lambert 1974, 294) ou une forme de l'akkadien *ajjiš/ēš* "où ?" (cf. p. 98 ad 46).

D'après d'autres textes, on dressait des arrangements rituels (*riksu*) ou des autels portatifs (*paṭīru*) dans des huttes de roseaux pour les divinités personnelles :

W 22729/3 iii 2 (SpTU II 86) :

[3 KEŠDA/GI.DU<sub>8</sub>.M]EŠ *ina* ŠÀ ŠUTUG *ana* DIĠIR É<sup>d</sup>INNIN É<sup>d</sup>u  
<sup>d</sup>LAMA É<sup>d</sup>(UŠ) *tara-kás*

"Tu arranges [3 arrangements rituels/autels portatifs] au milieu des huttes de roseaux pour le dieu de la maison, la déesse de la maison et la divinité protectrice de la maison."

Le dieu est aussi associé au *zibnum*, une natte de roseau ou une structure légère (Cavigneaux 1996, 37), comme le montre une notice de Larsa de l'époque de Rīm-Sîn :

TCL 10, 92:4-13(Cavigneaux 1996, 37):

*i-na na-ab-re-e-em, ša a-na ti-iz-qá-rum, i-nu-ú-ma i-na zi-ib-nim, it-bu-ú, (...) ša i-nu-ú-ma, a-na i-lí-šu, i-na ú-ri-šu, i-na zi-ib-nim, uš-bu*

"Pendant le *nabrium* qui était pour Tizqārum ; quand il se leva du *zibnum* ; cela se rapporte au moment où il resta pour son dieu sur son toit dans/sur le *zibnum*."

<sup>387</sup> D'après la tradition d'Enūma Eliš, les dieux ont un *manzāzu* (KI.GUB) "station, emplacement ; position, rang" créé par Marduk : EE VI 79 : *man-za-az AN-e u KI-tim ú-za-<sup>2</sup>-i-zu* DIĠIR.DIĠIR *gim-ra-su-un* "Les dieux dans leur totalité ont partagé les emplacements du ciel et de la terre" et EE VI 145 : *a-na<sup>d</sup>i-gi-gi u<sup>d</sup>a-nun-na-ki ú-za-<sup>2</sup>-i-zu man-za-zu* "(Marduk) qui a partagé les emplacements pour les Igigis et les Anunnaki."

<sup>388</sup> Pour ces différentes désignations d'emplacement, voir Landsberger 1933b, 292qq. D'après Unger (1931, 119), les *manzāzu* étaient des autels extérieurs réservés à certains dieux et à certains symboles et servaient à éloigner les forces démoniaques. Pour Landsberger (1933b, 294 n. 6), il s'agit aussi de lieux de culte.

<sup>389</sup> Comme le montre les noms propres akkadiens du type *Ali-bānišu* et *Ali-abi* (Stamm 1968, 284sq.), les noms propres sumériens Lugal-ma (ou Ma-lugal) et DiĠir-ma (Ma-diĠir) doivent être interprétés comme des interrogatifs "Où est le roi ?" "Où est le dieu ?" plutôt que comme des exclamatifs (Limet 1968, 274). *ma* serait une variante graphique du pronom interrogatif sumérien *me*.

La relation de la cérémonie du *zibnum* avec le dieu personnel est confirmée par l'apodose d'un texte aleuromantique :

AO 3112:26 (Nougayrol 1963, 384) :

LÚ DIĜIR *a-na zi-ib-ni ša-bi-is-s[u]*

"Le consultant, son dieu l'a retenu pour le *zibnum*."

D'après ces références, on restait un certain temps sur le toit dans/sur le *zibnum* pour des actions rituelles liées au dieu personnel. La sortie du *zibnum* était un moment joyeux donnant lieu à des cadeaux :

IB 1393, 19sq. (Wilcke 1987, 119) :

*i-nu-ú-ma i-na zi-ib-ni-im, it-bu-ú*

"(Orge pour NP) quand il se leva du *zibnum*."

Le *zibnum* et le *šutukku* n'étaient pas des installations fixes et permanentes, mais des constructions légères en roseaux dont l'existence ne durait que le temps du rituel. La présence permanente du dieu personnel dans la maison était néanmoins nécessaire et devait être signalée par un objet : statuette, emblème ou symbole.

Les rituels attestés dans les *diĝiršadaba* de l'époque assyrienne ne comportent pas de sacrifices d'animaux mais seulement des dons de céréales, des libations, des onguents à appliquer et des amulettes (cf. chap. VI)<sup>390</sup>. Ce repas cultuel est aussi mentionné dans les prières :

Dš no. 11 Sect. A 48 :

*suḫ-ḫi-ra pa-ni-ka ana KÙ ma-ka-le-e DIĜIR / ú-lu-u šam-ni*

"Tourne ta face vers le pur repas des dieux, l'huile fine !"

La mention du bœuf et du mouton aux lignes Sect. A 80-81 et Sect. B 2-3 et 12-13 de la version standard assyrienne (et dans les versions parallèles sumérienne et bilingue) est la seule mention d'animaux réservés à la divinité<sup>391</sup>. Dans les prières, la relation du dieu personnel à l'animal semble être plutôt celle du berger avec son troupeau que celle de l'animal qu'on prépare pour le sacrifice<sup>392</sup>.

<sup>390</sup> Ce rituel d'offrandes végétales est assez comparable au rituel de farine de *Šurpu* : le prêtre frotte (*ukappar*) le patient avec de la farine qu'il jette ensuite dans un brasier, puis il asperge le patient d'eau pour le purifier (*Šurpu* I 11-13). Un rituel similaire est attesté en Lévi. 5:11-13 : un homme doit apporter un dixième d'un *ēphāh* de farine, non mélangée à de l'huile ou de l'encens ; le prêtre en prend une poignée qu'il brûle sur le brasier. En Nb 5:15, une offrande de farine comparable est brûlée par le prêtre au sujet d'une femme soupçonnée d'adultère. Dans les deux cas, la farine pure est une offrande expiatoire qui permet de purifier le patient (Geller 1980, 190sq.).

<sup>391</sup> Ce que communiquent métaphoriquement les lignes Sect. B 2-5 et 12-15 est que le bœuf et le mouton sont ignorants, comme l'eau de la rivière et le bateau. Un acte fait dans l'ignorance est, d'après la logique des *diĝiršadaba*, un acte involontaire qui atténue en partie la culpabilité de l'orant ou assure l'innocence de la victime (Rosengarten 1971, 136).

<sup>392</sup> CT 16, 12 i 44-45 (Udug-ḫul) :

Le rite permanent du dieu personnel comprend un ensemble de gestes dont font partie les repas rituels quotidiens, les prières et les fêtes mensuelles, comme le résume un passage de *Ludlul II* :

*Ludlul II 12-22 (BWL 38) :*

*ki-i šá tam-qí-tum a-na DIĜIR la uk-tin-nu  
ù ina ma-ka-le-e <sup>d</sup>iš-tar-ri la zak-ru  
ap-pi la e-nu-ú šu-kin-ni la am-ru  
ina pi-i-šú ip-par-ku-ú su-up-pe-e tés-li-ti  
ib-ṭi-lu u<sub>4</sub>-mu DIĜIR i-še-ṭú eš-še-ši  
id-du-ú aḥ-šú-ma mi-šu-nu i-mi-šu  
pa-la-ḥu ù it-'u-du la ú-šal-me-du UN.MEŠ-šú  
DIĜIR-šú la iz-kur e-kul a-kal-šú  
i-zib <sup>d</sup>iš-tar-ta-šú mas-ḥa-<sup>r</sup>tu<sup>r</sup> la ub-la  
a-na šá im-ḥu-ú EN-šú im-šu-ú  
niš DIĜIR-šú kab-ti qal-liš iz-kur  
a-na-ku am-šal*

“On m’a traité comme quelqu’un qui n’aurait pas garanti de libations à son dieu,

Ou qui n’aurait pas invoqué sa déesse, au cours des repas liturgiques ;

Ni incliné son visage ; ni se serait prosterné ;

De la bouche de qui auraient été bannies oraisons et prières ;

Qui aurait oublié la fête de son dieu,

Ou négligé les célébrations mensuelles,

Et qui, par incurie, aurait délaissé le culte...

Ou qui aurait consommé de la nourriture

Sans mentionner son dieu ;

Ou encore, oubliant sa déesse,

Ne lui aurait pas présenté de farine ;

Comme quelqu’un qui, bêtement, aurait tourné le dos à son seigneur,

Ou prononcé à la légère un grave serment par son dieu !”<sup>393</sup>

A l’époque assyrienne, le dieu personnel est pensé comme une présence, à la fois externe en tant que divinité à laquelle on s’adresse, et immanente au corps de l’homme, qui conditionne la vie de l’individu. Proche des activités agricoles, il est complémentaire d’un calendrier. Il est un dieu lié à une temporalité, à une destinée, à une histoire individuelle, peut-être aussi à une histoire collective. Il occupe par conséquent dans le paysage mésopotamien une place différente des autres dieux du panthéon qui ont leur histoire propre en tant que souverains dans le cosmos. Ce dieu pro-

---

diĝir lú-u<sub>18</sub>-lu sipa ú kíĝ-kíĝ-ĝá lú-u<sub>18</sub>-lu

DIĜIR LÚ *rē’ūm mušte’u rita ana LÚ*

“Le dieu de l’homme est un berger, qui cherche des herbages (pour) l’homme.”

<sup>393</sup> Traduction de Bottéro 1977, 14.



tecteur ne possède pas d'habitat propre – temple, chapelle, autel, etc. – mais des lieux réservés durant un rituel ou représentatifs dans les maisons particulières, qui lui assure une présence permanente et lui permette d'exercer son pouvoir de protection et de recevoir des offrandes régulières (Jacobsen 1976, 14).

### 1.2. *L'explication du mal d'après les diğiršadaba*

Le concept de mal (ḫul : *lemuttu*), qu'il soit cosmique et une menace pour la création, ou individuel et une menace pour la relation homme – dieu, repose sur une interprétation du "malheur". Le malheur peut être appréhendé à l'échelle du cosmos ou à celle de l'éthique individuelle. Ces deux dimensions ne s'excluent pas – les dieux étant des juges qui condamnent ou réhabilitent l'homme – mais se complètent dans une vision à la fois concrète et mythique du problème du mal.

Les diğiršadaba sont une réponse apportée au malheur de l'homme qui est interprété comme la conséquence de la colère du dieu personnel. Les raisons de la colère divine sont expliquées de différentes façons dans les prières : la cause peut être les péchés des parents et des ancêtres (Dš no. 11 Sect. A 115-118). Plus fréquemment, l'orant suppose qu'il est lui-même l'agent de son problème. Quelquefois il énumère des péchés "connus et inconnus", c'est-à-dire tous les péchés possibles (Mayer 1989, 167sqq.), dans l'espoir que son énumération apaisera le dieu (Dš no. 11 Sect. A 121-127)<sup>394</sup>. Dans ces listes des péchés, il donne souvent pour excuse l'idée générale que l'homme est né pécheur et que le péché est donc inévitable. Une approche différente du mal est proposée par Dš no. 11 Sect. B 10sqq. : dans ce passage, l'orant prétend n'avoir pas conscience de ses péchés tout en admettant qu'il les a probablement commis. La conduite de l'individu est innocente, naturelle, inconsciente et il ne peut pas savoir ce qu'il fait, bien ou mal. Pour cette raison, il devrait être pardonné. La prière Dš no. 11 Sect. A 71-108 est aussi construite sur cette argumentation mais la développe dans la suite : Bien que l'orant soit mal traité, il nie avoir commis des péchés.

Les péchés cités dans les diğiršadaba sont exemplaires comme dans d'autres prières pénitentielles et dans les textes de la sagesse (*Ludlul* et "Théodicée"). Il ne s'agit pas d'une description d'un cas particulier mais d'une énumération de tous les cas possibles, d'une approche cumulative des perspectives de malheur. On est dans l'univers de la littérature sapientiale et de la problématique du "Juste souffrant" (Lambert 1974, 270).

<sup>394</sup> A propos de l'expression "connu ou inconnu" voir Rosengarten (1971) 144sq. et Mayer (1989), 167sqq.

### 1.2.1. La terminologie du péché

Le terme technique pour péché en sumérien est *nam-tag*<sup>395</sup> correspondant à l'akkadien *arnum* dont l'étymologie n'est pas claire<sup>396</sup>. Le terme sumérien est attesté avec certitude dans l'inscription royale d'Erikagina de Lagaš vers 2500 av. J.-C. (cf. p. 30 n. 40). L'idée de péché et les demandes de défaire le péché<sup>397</sup> ne proviendraient donc pas uniquement de la conception sémitique du malheur à l'époque akkadienne.

Ni le terme *nam-tag*, ni aucun terme désignant spécifiquement le péché n'apparaissent dans la prière Dš no. 11 Sect. A 71-108 des versions sumérienne, bilingue et standard assyrienne, cette prière étant caractérisée par son discours métaphorique. Dans les autres prières de la version standard assyrienne en revanche, le vocabulaire du péché, du tabou et de l'interdit est fréquemment attesté :

*anzillu* "tabou, abomination" : Dš no. 11 Sect. A 140 ; Sect. B 18  
*arnum / annum* "péché" : Dš no. 11 Sect. A 1, 16, 19, 29, 61, 114-117, 121, 123, 137, 148, 154 ; Sect. B 7, 10, 17  
*asakku* "interdit" : Dš no. 11 Sect. A 139  
*gillatu* "faute" : Dš no. 11 Sect. A 31, 121sq., 123, 129, 149, 155 ; Sect. B 6, 7, 17 ; Sect. C 7, 11sq.  
*hiṭṭu* "crime" : Dš no. 11 Sect. A 32, 121sq., 123, 129, 131sq., 134sq., 156 ; Sect. B 6, 7, 11, 16 ; Sect. C 7, 11  
*ikkibu* "tabou" : Dš no. 11 Sect. A 2, 145  
*lemuttu* "mal, méchanceté" : Dš no. 11 Sect. A 2, 51, 140,  
*māmītu* "serment, parjure" : Dš no. 11 Sect. A 17, 113  
*šērtu* "punition, faute" : Dš no. 11 Sect. A 23, 33 ; Sect. C 6

<sup>395</sup> Ce terme est composé de *nam* (préfixe pour construire des abstraits) et de *tag*, à l'époque présargonique (Ukg. 16:1, 2, 6), puis de *tag*, à partir de l'époque paléo-babylonienne. Dans les graphies syllabiques, on le trouve attesté sous les formes *nam-da* (Dš no. 4:28'), sous les graphies Emesal *na-ám-da* (Dš no. 4:29' et 32') et *nam-da-ad-gu-ud* pour *nam-tag-dugud* (PBS 10/2 no. 3 rev. 7). Les commentaires des listes lexicales donnent les graphies *da-a* : TAG : *ša NAM.TAG.GA ár-ni* (Ea V 58 (MSL 14, 398) Aa V/1, 236 (MSL 14, 413), et *ta-a* : TAG : *ša NAM.TAG.GA ár-nu* (Aa V/1, 238 (MSL 14, 413). La graphie postérieure *nam-tag* (littéralement "le toucher") est une étymologie populaire d'un terme *nam-da* peut-être *nam.da(g)* dont le sens premier est oublié.

<sup>396</sup> La racine sémitique: *ʾrṇ* est attestée dès l'époque ancien-akkadienne dans le nom propre : *Mīna-arnī* "quel est mon péché ?" (Chiera, STA 29 vi), correspondant au nom propre <sup>mi</sup>*Am-mi-ni-an-ni* (PBS 2/2 no. 53:31) de l'époque médio-babylonienne (cf. Gelb 1957, 65).

<sup>397</sup> *nam-tag du<sub>8</sub>* "défaire le péché" est aussi attesté dans des noms propres datant de l'époque d'Ur III : *Nam-tag-du<sub>8</sub>* (MVN 6, 320 v 9), *Nin-nam-tag-du<sub>8</sub>* (Reisner Telloh n158 ii 10 et iii 23, cf. Limet 1968, 517 ; Edzard 1993, 200). Les divinités <sup>d</sup>*Nam-tag-ga-búr-búr*, <sup>d</sup>*Nam-tag-ga-búr-búr-gal* et <sup>d</sup>*Nam-tag-ga-búr-búr-hu<sub>8</sub>-a* sont des noms de <sup>d</sup>*Diku<sub>8</sub>* ou de *Šamaš* (AN=Anum III 174 (Litke 1992, 135) dans AN=Anum VII 87-89 (Litke 1992, 225).

D'après cet aperçu non exhaustif en raison des lacunes des textes, les termes rencontrés le plus souvent sont *arnum* "péché", *gillatu* "transgression" et *hiṭṭu* "faute"<sup>398</sup>. *arnum* apparaît dans les deux premières prières de *Bīt rimki* (Dš no. 11 Sect. A 1-39), dans les prières *ilī ellu bān kullat nišī attu* qui est à l'origine la prière à Sîn (Dš no. 11 Sect. A 55-63), *ilī šurbū qā'īšu balāṭi* (Dš no. 11 Sect. A 109-120) et *[ši]gū arnum gillatu hiṭṭu* (Dš no. 11 Sect. A 121-175). Il est en outre attesté dans les deux prières de la Sect. B. Son absence de la Sect. C n'est pas significative car les textes y sont très lacunaires. Les termes *gillatu* et *hiṭṭu* sont présents uniquement dans la deuxième prière de *Bīt rimki* (Dš no. 11 Sect. A 23-39), dans la prière *[ši]gū arnum gillatu hiṭṭu* (Dš no. 11 Sect. A 121-175), ainsi que dans les Sect. B et C.

Si *nam-tag* est l'équivalent sumérien de *arnum*, celui de *gillatu* et de *hiṭṭu* – des synonymes d'après LTBA 2, 2:140 – est *lu<sub>9</sub>-ĝá(-ĝá)* (Erimḫuš III 80-81 (MSL 17, 49), et comparer Antagal 8:187-188 (MSL 17, 176)). Les termes *arnum* et *šērtu* désignent non seulement la faute commise, mais la punition dans les textes littéraires et dans les codes de lois (Hengstl 1979 ; Geller 1990, 112 n. 32).

### 1.2.2. Les explications du mal

Dans le *Dictionary of the History of Ideas* (1973 vol. IV p. 379), Loemker observe que le problème du mal peut être résolu dans un système polythéiste sous certaines conditions par un nombre limité de théories.

1) Parmi ces théories, il cite le "dualisme" qui attribue le mal aux démons ou à un dieu qui constituent la contrepartie des "dieux bons". Les ordres du mal et du bien ont des statuts métaphysiques distincts, même si le mal est, d'une certaine façon, subordonné au bien. Le bien est libre du mal qui est relégué vers les frontières du non-être. Dans tous les cas, le mal est réductible à une origine autre que le bien, et le problème de la théodicée (qui implique la culpabilité du bien) est, grâce à ces théories, contourné (Loemker 1973 vol. IV p. 380). La théorie "dualiste" fait partie des plus anciennes explications du mal en Mésopotamie (Bottéro 1998, 355sq.). Il n'existe pas de terme sumérien ou akkadien désignant de façon générique les démons, comme *diĝir (ilu)* pour désigner les dieux. Les démons apparaissent le plus souvent dans le domaine divin comme les aspects négatifs du destin individuel, humain ou divin. Un être spécifique est inventé pour un mal spécifique, quelquefois emprunté à des institutions répressives comme le "gendarme" (*gala : gallū*), à des êtres anthropomorphes ou zoomorphes (*udug* :

<sup>398</sup> La traduction de ces synonymes est approximative, car on trouve ces termes dans des phrases parallèles et des contextes semblables, voir aussi Bottéro 1998, 359sq.

*utukku*, á-sàg : *asakku*), voire aux “maladies”<sup>399</sup>. Ce sont des êtres par nature maléfiques, supérieurs aux hommes mais inférieurs aux dieux. Ils sont dotés de capacités surhumaines analogues à celles des dieux (puissance, intelligence, immortalité) mais ils ne sont pas sur le même plan ontologique. Ils ne sont pas classés dans les listes de dieux comme AN=Anum etc., on ne les prie pas et on ne leur rend pas de culte dans un temple ou en tout autre lieu<sup>400</sup>. Les démons s’attaquent aux hommes sans motifs (Bottéro 1998, 356sq.).

PBS 1/2 no. 134 // PBS 1/2 no. 94 // SEM 74:14 (Lettre-prière)<sup>401</sup> :

tukum-bi nin-ĝu<sub>10</sub> *an-na-kam*

á-sàg su-ĝá ĝál-la su-ĝá íb-ta-an-zi

“Si ma dame est pour moi, elle enlèvera de mon corps le démon-asag qui est présent dans mon corps.”

“Man and his God” sumérien 74 :

su-ĝá á-sàg níĝ-ĥul ĝál-e ʾa<sup>7</sup> im-m[a-ni]-íb-tu<sub>5</sub>

“Dans mon corps, le démon-asag, le méchant, se baigne.”<sup>402</sup>

<sup>399</sup> A cause de l’emploi de termes sumériens, Bottéro (1998, 357) suppose que l’origine des démons est sumérienne tout comme celle de la plupart des divinités. La magie et l’exorcisme remonteraient à ces démons sumériens. Bottéro ne tient cependant compte ni des antécédents, ni des influences externes que la magie mésopotamienne a pu subir.

<sup>400</sup> Les démons n’ont rien en commun ni avec les hommes, ni avec les dieux et aucune relation entre ces domaines (homme-dieu-démon) n’est possible : ils sont la “peur”, une représentation du “tout autre” (Jacobsen 1976, 12) :

CT 16, 15 37-46 (udug-ĥul) :

37. ù munus nu-meš ù nita nu-meš

38. ul zi-ka-ru šu-nu ul sin-niš-a-ti šu-nu

39. e-ne-ne-ne lil-lá bú-bú-meš

40. šu-nu za-qi-qu mut-taš-rab-bi-tu-ti šu-nu

41. dam nu-tuku-a-meš dumu nu-tu-ud-da-meš

42. áš-šá-tu ul aĥ-zu ma-ri ul al-du šu-nu

43. níĝ-šu kid-kid-da nu-un-zu-meš

44. e-fe-ra ga-ma-lu ul i-du-u

45. a-ra-zu sískur-ra ĝiš nu-tuku-a-meš

46. ik-ri-bi tas-li-tú ul i-šem-mu-u

“Ils ne sont ni mâle ni femelle,

Ils sont des vents qui tournoient,

Ils n’ont pas d’épouses, n’engendrent pas d’enfants,

Ils ne savent pas épargner (la vie) et être compatissant,

Ils n’entendent ni la prière, ni la supplication.”

<sup>401</sup> Cf. van Dijk 1953, 15sq. ; Hallo 1968, 78 n. 54 ; Böck 1996, 10.

<sup>402</sup> Dans les prières et les textes sapientiaux, le corps nous apparaît sous un double aspect : d’une part, en tant que corps vivant et souffrant sur lequel se penchent les médecins et les devins. Leur connaissance du corps est technique et concrète. D’autre part, en tant que corps imaginaire, lieu de traditions très anciennes et d’associations symboliques complexes, et qui est étranger à tout savoir expérimental (Cassin 1986, 84).

2) Parallèlement à l'explication magique du mal (Bottéro 1998, 355-357), les Mésopotamiens ont développé une théorie du péché ou, d'après la taxinomie de Bottéro (1998, 357-366), une exégèse exorcistique du malheur. Au lieu d'attribuer les souffrances à l'attaque arbitraire de démons, on considère dans certains milieux de prêtres la possibilité d'une culpabilité de l'individu qui souffre : quand quelqu'un va mal, c'est que celui-ci a commis une faute dans un ordre de sa conduite.

*Šurpu* IV 88 (Reiner 1958, 28) :

*ár-nu ma-mit šá ana šu-uz-zuq* NAM.LÚ.U<sub>18</sub>.LU ĠAR-nu

“Le péché et le parjure qui ont été placés pour la souffrance de l'humanité.”

La maladie qui est une des conséquences du péché a un impact négatif sur l'environnement familial et social du patient. Famille et amis évitent le patient ; il est marginalisé, isolé, abandonné, sans soutien moral (Böck 1996, 14). La maladie, l'échec, comme la séparation de son dieu personnel, sont équivalents à une mort sur le plan spirituel et émotionnel, à une descente aux enfers et à une condamnation devant le tribunal divin. L'orant se justifie en affirmant avoir rempli tous ses devoirs envers la divinité. Par cette explication, l'orant montre qu'il a compris que sa souffrance est une punition de la divinité (Böck 1996, 13). Le rituel est une tentative d'inverser le processus de condamnation et d'empêcher l'enchaînement des malheurs qui mène à la mort et à la malédiction d'une famille sur plusieurs générations.

3) Une troisième cause du mal est attribuée à la sorcellerie (Abusch 1999, 85). Sans doute existante dès l'époque archaïque, les manipulations des sorcières ont fonctionné soit dans des milieux populaires que la religion officielle ne condamnait pas, soit comme un système isolé, puis infiltré dans des milieux exorcistiques (Bottéro 1998, 368 ; Abusch 1999, 84). La sorcière peut provoquer le départ du dieu personnel et son abandon de l'individu, comme le montrent plusieurs passages des textes thérapeutiques BAM 316 et duplicats (Butler 1998, 60 et 89 ; Abusch 1999, 87sq., 94-102) et de *Maqlû* (Abusch 1999, 86) :

*Maqlû* III 13-16 (Meier 1967, 22) :

*i-mu-ra-an-ni-ma*<sup>mi</sup>UŠ<sub>11</sub>.ZU *il-li-ka* EGIR-ia *i-na im-ti-šá ip-ta-ra-as a-lak-tú i-na ru-ḫi-šá iš-di-ḫi ip-ru-us ú-šá-as-si* DÍĠIR.MU *u*<sup>d</sup>EŠ<sub>4</sub>.DAR.MU *ina* SU.MU

“La sorcière m'a vu et m'a suivi : par son crachat elle coupe la route, par sa sorcellerie, elle a coupé (mon) profit, elle a éloigné mon dieu et ma déesse de mon corps.”

Les explications du malheur par le péché ou par la sorcellerie (ou la magie noire) s'opposent : ils font partie de deux mentalités ou écoles théologiques distinctes, l'une mettant l'accent sur la capacité humaine à faire le mal et

sur sa culpabilité, l'autre sur l'impuissance et la passivité de l'individu et sur son innocence (Abusch 1999, 92sq.).

Dans les *diġiršadaba* de la version standard assyrienne, le mal est expliqué uniquement par le péché de l'orant et/ou de ses ancêtres<sup>403</sup>, auxquels on attribue des actes conscients ou inconscients. On ne trouve dans les prières assyriennes aucune exégèse magique (démon et sorcellerie). Dans la prière Dš no. 11 Sect. A 71-108 des trois versions, la terminologie du péché est totalement absente, mais la culpabilité de l'orant est présumée par la question : "Mon dieu, qu'ai-je fait ?". Il apparaît que, dès l'époque paléobabylonienne dans les *diġiršadaba* (et dans les *eršaḫūga*), une conception exorcistique issue des milieux cléricaux attribuant le mal au péché de l'orant<sup>404</sup> a contrebalancé une interprétation magique dualiste, dieu-démon, peut-être plus archaïque, mais rien ne l'atteste, de l'origine de la souffrance humaine.

### 1.2.3. "Ethique ou étiquette ?"

Les rites d'interaction entre hommes et dieux, qu'on a pu qualifier d'"étiquette" (van der Toorn 1985, 21sq.) ou de "vie mondaine" (Bottéro 1998, 263), obéissent à un ensemble de règles de comportement qui nous apparaissent aujourd'hui placées sur un plan plus arbitraire que sur les principes d'un code moral<sup>405</sup>. Dans l'entretien des dieux, le choix, en apparence, ne s'opère pas entre juste et faux mais entre convenable et inconvenant. Néanmoins, l'emploi du terme "étiquette" par van der Toorn (1985, 21sq.) dans un contexte religieux mésopotamien est dicté plus par sa consonance avec le mot "éthique" que par une distinction sémantique ; il s'agit pour lui d'une "petite éthique". La gradation de l'infraction n'est probablement pas aussi claire de l'intérieur<sup>406</sup>. En effet, l'interdit rituel est associé à une croyance selon laquelle toute infraction publique aboutirait à un changement indésirable dans le statut de la personne ayant transgressé la règle. Un malheur risque alors de frapper le responsable de ce changement (Radcliffe-Brown 1968, 223).

<sup>403</sup> D'après *Šurpu* III 6 (Reiner 1958, 19), le patient peut subir durant sa vie la malédiction d'un parjure (*māmītu*) commis par ses ancêtres et jusqu'à sept générations passées.

<sup>404</sup> Dans *Šurpu*, la première cause du malheur sont les péchés énumérés à la tablette II (95 *arnū*) : péchés contre les dieux, contre les hommes, contact avec l'impureté et faux serments. Ce catalogue est suivi de la litanie-*šā'il* dans laquelle le patient demande aux dieux un signe divinatoire indiquant précisément le péché qu'il a commis. Dans la tablette III, l'autre cause, dont il existe aussi la liste, est tous les actes de *māmītu* (170) "parjure" mais aussi les "tabous" comme changer le tracé d'une frontière, manger et boire avec une personne impure etc. (Geller 1980, 181-184).

<sup>405</sup> La distinction entre règles "substantielles" et règles "cérémonielles" correspond à la différence entre "morale" et "étiquette" en sociologie (Goffman 1974, 48sq.).

<sup>406</sup> Cf. Geller 1980, 181-192 ; id. 1990, 112.

Les rites mésopotamiens ont été classés en deux catégories : religieux et magiques (Bottéro 1998, 354-366 à la suite de Durkheim 1979, 58-65 ; Radcliffe-Brown 1968, 224-226). Cette distinction n'est pas arbitraire même si des passages entre les deux catégories sont observables. Chacune possède ses textes propres, son spécialiste et son explication du mal.

Le "Manuel diagnostique" contient une description de différents symptômes, un diagnostic de la "main d'un dieu", une cause de la maladie ou des éléments de thérapie et un pronostic ("il guérira" ou "il mourra") (Heeßel 2000, 41 ; id. 2007, 120). Le dieu peut "saisir" (DAB : *šabātu*), "toucher" (TAG : *lapātu*), "frapper" (SĠG : *maḥāšu*) ou "atteindre" (KUR : *kašādu*) l'individu (Heeßel 2000, 55 ; id. 2007, 125). Ce "toucher du dieu", commun à tous ces verbes, est une des explications du malheur et traumatisme psychologique chez les Babyloniens. On en trouve la mention dans les prières et les textes sapientiaux :

Dš no. 11 Sect. A 33 :

*dan-na-at ŠU-ka a-ta-mar še-rit-ka*

"Dure est ta main, j'ai expérimenté ta punition."

*Ludlul* III 1 :

*kab-ta-at ŠU-su ul a-li-'i-i na-ša-ša*

"Lourde est sa main, je ne peux pas la supporter."

L'apparition d'une maladie provient d'un contact physique, d'un toucher par le dieu (Heeßel 2007, 125). Si le déclencheur est le contact, il est plus difficile de savoir si la cause est toujours le péché humain, ou si la maladie peut frapper sans qu'il y ait eu une infraction préalable de la part du patient (Heeßel 2000, 79-81 ; id. 2007, 125sq.). Le Manuel diagnostique fait rarement référence au péché comme cause de maladie (Stol 1991-92, 46sq. ; Heeßel 2000, 80sq. ; id. 2007, 126). Dans les quelques cas – environ une trentaine – où il est mentionné, il s'agit d'un adultère ou d'un faux serment fait au nom des dieux<sup>407</sup> (Landsberger 1928/9 ; van der Toorn 1985, 78sq. ; Stol 1991-92, 46sq.). Cette rareté tient peut-être à l'intérêt de l'éditeur du Manuel diagnostique qui cherche moins à connaître les causes de la maladie qu'à identifier le dieu qui en est le responsable. Identifier et nommer le dieu seraient parmi les aspects essentiels du traitement. En connaissant le nom du dieu impliqué dans la maladie, il est possible de s'adresser à lui en prière pour le réconcilier avec le patient (Biggs 1987-1990, 624b ; 1995, 135sq. ; Heeßel 2007, 126 ; Radner 2005). D'après Heeßel (2007, 126), on identifie dans les textes médicaux deux voies thérapeutiques : La première se base sur les signes de la maladie avec ses symptômes, et développe un

<sup>407</sup> *ikribu*, substantif dérivée du verbe *karābu* "prier, vouer", signifie "prière", mais peut désigner aussi de l'"argent ou un objet donné en gage ou comme offrande votive à la divinité" (CAD I 64). La prière *ikribu* n'était pas un don, mais un acompte qui obligeait un paiement en retour de la part du dieu.

traitement complexe fait d'onguents, de bandages, etc. mais aussi de rituels et d'incantations qui renforcent les effets de la médecine. La seconde voie essaie d'identifier le dieu qui a envoyé la maladie. Le dieu responsable, désigné et nommé, la thérapie est basée sur la prière pénitentielle pour le réconcilier avec le patient, obturant ainsi la source de la maladie. Les deux méthodes opèrent selon des rationalités différentes.

Les prières *diġiršadaba* commencent par des aveux d'ignorance ("Mon dieu, qu'ai-je fait ?" ou "Mon dieu, je ne savais pas !") et des protestations d'innocence ("Je suis traité comme quelqu'un qui aurait mangé seul le pain qu'il a trouvé ; je suis traité comme quelqu'un qui aurait bu seul l'eau qu'il a trouvée" (Dš no. 1:12-13 // Dš no. 2:13-14)). Dans la prière [*ši*]gû *arnum gillatu hiṭṭu* (Dš no. 11 Sect. A 121-175), l'orant confesse ses fautes en utilisant plusieurs termes synonymes pour "péché" dans une volonté d'exhaustivité (Dš no. 11 Sect. A 121-123).<sup>408</sup>

Si la protestation d'innocence est un procédé attesté dans les noms propres et les prières pénitentielles de l'époque paléo-babylonienne, le catalogue terminologique répétitif est une caractéristique des prières, des séries rituelles et des textes sapientiaux de l'époque assyrienne. Les deux attitudes émanent de milieux de prêtres qui conçoivent la relation entre l'orant et son dieu de la même façon que celle entre un serviteur et son roi (Zgoll 2003c, 189) : les dieux sont considérés comme des souverains absolus ; leurs sujets doivent les traiter comme des seigneurs, "mais avec plus encore de soumission, de respect, de dévouement, de docilité et de faste" (Bottéro/Kramer 1989, 76).

D'après les *diġiršadaba*, il n'existe pas d'antinomie dans l'explication paléo-babylonienne et assyrienne des causes du mal et de la façon thérapeutique de s'en délivrer. Dans certains milieux cléricaux, le péché est ce qui provoque la colère du dieu et la maladie du patient ; la prière accompagnée de rituels est le moyen thérapeutique d'apaiser la divinité et de guérir l'individu. Il est probable que plusieurs orientations plus ou moins anciennes se sont côtoyées, en se rivalisant ou en s'additionnant selon les personnes ou les écoles théologiques. La société paléo-babylonienne nous apparaît donc comme une société complexe où la morale n'est plus basée seulement sur la règle communautaire qui privilégie le clan ou la famille au dépend de l'individu, comme le montre l'amorce des protases du Code d'Hammurapi : *šumma awīlum* "si un homme/si un individu...". Le mal, le péché pose aussi un problème moral qui n'est plus seulement de nature religieuse. Ils sont associés à des principes concrets de bon sens (Instructions de Šuruppak) et à des règles de conduite légales (Codes). Plusieurs

<sup>408</sup> Le "bon serviteur" doit donner à son dieu un rapport détaillé et sincère de ses fautes. La notion d'"exhaustivité" est positivement qualifiée. Cet usage se retrouve dans la correspondance entre le serviteur et le roi à l'époque paléo-babylonienne : Le serviteur doit remplir une obligation d'information et de délation envers le roi tout en respectant les secrets d'Etat (Garelli [etc.] 1997, 116sq.).



secteurs de la vie quotidienne comme la prise de nourriture, les contacts entre individus et les prescriptions rituelles impliquent leur observance. Ces principes et ces règles doivent garantir le bon ordre social et ont pour but de prévenir les conséquences qui résultent de leur oubli et de leur mépris : les observer relevait moins de la piété que de la prudence, de la “petite éthique” de van der Toorn (1985, 21sq.), du principe de précaution en vue d’une vie réussie.

### *1.3. Métaphores et comparaisons dans les diġiršadaba*

Une des particularités de la langue sumérienne est l’usage quasi permanent de métaphores et de comparaisons. On ne trouve pas une telle importance de l’image rhétorique dans la langue akkadienne, y compris à l’époque paléo-babylonienne où pourtant le sumérien et l’akkadien coexistent comme langues vivantes et que la communication est encore possible (Black 1998, 10sq.). L’image – métaphore et comparaison – donne au discours sumérien son côté irréel et hermétique. L’importance de l’usage des mots dans cette culture ne nous autorise pas à attribuer à l’image une simple fonction décorative. Elle cherche à produire une atmosphère particulière en créant un discours sur le discours, parallèle et poétique (Black 1996, 24). Cette stratégie de la communication, – peut-être uniquement liée à l’écriture de textes mytho-poétiques, – est pour nous, modernes, une des principales difficultés dans le déchiffrement de cette langue écrite : Landsberger (1961, 16) la qualifiait de “si vague et extravagante” (“so vage, überkühn”), Falkenstein (1966, 186) y notait l’abondance des comparaisons, et Berlin (1979, 29) constatait la concentration des images dans des phrases parallèles où s’exprime une seule et même idée. Cette concentration coïncide-t-elle avec une intensification de la tension dramatique ou émotionnelle ? Il semble, qu’aussi loin que remonte la langue sumérienne écrite, il a été fait un usage d’images complexes et d’expressions recherchées, voire cryptiques (UD.GAL.NUN). A l’origine de l’écriture du sumérien n’existe donc pas seulement la volonté d’une communication directe d’informations (techniques et économiques), mais aussi la recherche d’une forme d’expression poétique.

Sur le plan stylistique, le parallélisme consiste en la répétition d’un terme de sens proche ou d’une phrase exprimant la même idée sur deux ou plusieurs lignes. Il s’agit d’un des traits stylistiques les plus marquants des textes sumériens et akkadiens<sup>409</sup>. La métaphore se distingue de la comparai-

<sup>409</sup> “Les répétitions (ou parallélismes) consistent à reprendre un même mot ou groupe de mots à l’intérieur d’une structure donnée. La répétition terminologique ou phraséologique est souvent construite parallèlement ou dans des séries de termes de sens proche” (Jaques 2006, 470-491). Les répétitions sont fréquentes dans les textes littéraires comme dans l’Épopée de Gilgameš, pour permettre au lecteur ou à l’auditeur de s’imprégner de certains passages clés et pour susciter l’émotion (Sallaberger 2008, 106sq.).

son par l'absence de l'équatif -gin<sub>7</sub> en sumérien (Black 1998, 13), *kīma* ou *kī* en akkadien. Métaphores et comparaisons sont employées fréquemment dans les *diġiršadaba* comme procédés poétiques pour illustrer et renforcer les descriptions des émotions de l'orant<sup>410</sup>. La richesse des images est un aspect fondamental de la distinction entre le style poétique des prières (Black 2003-2005, 593-597) et la langue prosaïque des textes narratifs (mythes et épopées) et techniques (textes divinatoires). La métaphore ouvre de nouvelles voies de signification qui transcendent le sens purement littéral de la narration.

Pour les savants contemporains qui étudient une langue morte comme le sumérien, se pose le problème de distinguer l'image conventionnelle et répétitive, de l'image nouvelle, créée pour éveiller une émotion dans un contexte particulier (Black 1996, 24).

Les supplications des prières pénitentielles contiennent typiquement le plus d'images (Streck 1999, 237). Comme le montre la prière (version sumérienne et bilingue // version standard) Sect. A 71-108 des *diġiršadaba*, l'origine sumérienne du corpus des images ne fait aucun doute. Une terminologie spécialisée y apparaît, qu'on retrouve dans d'autres prières pénitentielles sumériennes (cf. chap. IV). Dans ces sections chargées d'émotion, la souffrance de l'orant et sa révolte face au traitement des dieux s'expriment de façon indirecte. La répétition de la même idée sous différentes formes métaphoriques est une des principales ressources poétiques pour susciter et transmettre des émotions nuancées et subtiles. Elle apparaît comme une composante essentielle de la relation homme – dieu(x), une technique qui facilite l'exposition et le processus d'influence. La poésie peut évoquer la présence divine car l'image crée une réalité parallèle (Jacobsen 1976, 15). Ce pouvoir créateur des mots sous-tend toute la littérature mésopotamienne, mais il est plus particulièrement productif dans les hymnes, les lamentations et les prières pénitentielles. Dans les lamentations et les prières, le thème est le pouvoir perdu. L'expression mélancolique de la mémoire, l'évocation d'une temporalité révolue, est, à l'époque archaïque, une tentative de reconstituer magiquement le passé d'après Jacobsen (1976, 15) : retrouver son statut, ses amis ou sa santé perdus, recréer par l'esprit le dieu ou le temple dévasté. Aux périodes classiques, la dimension magique de la lamentation aurait laissé place à la prière pénitentielle classique où on loue le pouvoir des dieux pour les rendre favorables aux hommes (Zgoll 2003c). Le rappel des époques heureuses est un pur acte de mémoire et non plus une tentative de recréation magique du passé (Jacobsen 1976, 15).

Le passage d'une prière en usage dans la piété privée du 2<sup>ème</sup> millénaire à de nouveaux espaces religieux (religion d'Etat, cultes royaux), pose la

<sup>410</sup> Pour la métaphore et la comparaison dans le vocabulaire des sentiments, voir Jaques 2006, 19-25.

question de l'histoire de sa réception. En Mésopotamie, la qualité esthétique d'un texte est déterminée par la richesse de ses images et leur capacité à éveiller une émotion (Black 1998, 172sq.). Ce trait est certainement ce qui a contribué d'abord à la conservation, puis à la transmission de la prière Sect. A 71-108 de la version standard assyrienne (Black 1998, 26). La valeur du texte repose ensuite sur la conformité de son discours à des principes théologiques. Ce jugement critique sur la pertinence fait passer le texte, quant à sa valeur, de la controverse à la stabilité, ce qui pourrait s'apparenter à un phénomène de classicisation. Un texte devenu classique, est avant tout devenu incontestable, fait l'unanimité, est doté d'objectivité. D'après Verdrager (2001, 208), trois "opérateurs d'objectivité" font référence à la valeur d'un texte sans avoir recours à l'évaluation subjective : La traduction en plusieurs langues, la réédition et l'intégration au système scolaire. Un texte classique se veut une œuvre singulière : elle résiste à toute tentative de réduction, et repose en équilibre entre la "transparence" et l'"opacité" (car la première seule donnerait lieu à une accusation de "défaut d'esthétique", tandis que la seconde seule pourrait recevoir l'accusation d'"ésotérisme"). Que le texte soit traditionnel comme la prière Sect. A 71-108 ou une œuvre inédite, qu'il soit antique ou moderne, il produit par sa transmission des catégories de perception où "traditionnel" et "moderne" deviennent des principes de classement. Il instaure une distinction entre ce qui est digne d'histoire (le texte classique) et ce qui est, comme on dit, sans histoire, indigne de toute mémoire (le texte controversé). Le texte transmis génère une structuration à la fois de l'histoire et de la littérature. Il est donc impossible de lire les textes littéraires sumériens uniquement comme des sources historiques nous permettant de reconstruire la société qui les a produits. Opter pour une telle lecture, c'est choisir d'ignorer les codes de la langue poétique constitutive de cette littérature au profit d'un emploi exclusivement historiciste des textes.

## *2. Passages parallèles, échange et transmission*

L'analyse des diġiršadaba commence par l'étude historico-critique des sources et par la recherche intertextuelle des passages parallèles. L'approche des prières ne peut pas se faire sur la seule base de la signature diġir-ša-dab<sub>(5)</sub>-ba-gur-ru-da, qui n'indique pas un genre littéraire mais un usage rituel (cf. p. 2sq.), mais doit procéder par un dialogue intertextuel entre différents documents. Les passages parallèles sont établis sur la base de mots types ou de passages complexes rencontrés dans des compositions littéraires apparentées : prières, hymnes, lamentations ou encore mythes et

épopées.<sup>411</sup> Ces mots ou ces passages constituent le vocabulaire et la structure plus ou moins métaphoriques de la pénitence. L'étude de la thématique est synchronique, à travers le vocabulaire d'une période, et diachronique, dans l'histoire des textes, en particulier dans l'histoire de la prière DŠ no. 11 Sect. A 71-108 attestée dans la culture paléo-babylonienne, hittite et néo-assyrienne. Cette mise en contexte permet de reconstituer la situation historico-culturelle d'un ensemble littéraire et religieux.

### 2.1. *Le pluralisme des conduites pénitentielles*

Au cœur du phénomène des diğiršadaba se tient la question du pluralisme. Des personnes étrangères les unes aux autres, à différentes époques, ont employé la même prière, ont construit un monde autour de thèmes pénitentiels semblables, malgré des religions, des langues ou encore des traditions différentes. La composition de ces critères a donné lieu à des formes variées de mises en pratique offrant autant de figures d'agencement de la conduite pénitentielle. C'est seulement dans l'observation de ces éléments d'unité, seuls éléments que nous a livrés l'histoire<sup>412</sup>, qu'il est possible de faire une hypothèse sur un processus de scission et de réagencement dans la longue durée. La scission est une manière de rompre avec l'ordonnance première, de se séparer d'un cadre déterminé, de rejeter une façon parmi d'autres de fonctionner inhérente à une forme de religiosité. La description de cette diversité repose principalement sur les textes, sur la reconstruction moderne d'un sens littéral et sur l'analyse des lectures successives. Les réemplois du même texte s'appuient sur le dessein d'un nouvel agencement dans le but d'un renouvellement théologique.<sup>413</sup> Comme tous les textes religieux, les diğiršadaba traitent de questions existentielles et spirituelles

<sup>411</sup> Doit-on cataloguer les diğiršadaba dans les "prières pénitentielles" (Bussgebete), les "lamentations" (Klagelieder ou Lamentations bibliques) ou les "élégies populaires" (Volksklagen) cf. Keel (2005) 128sq. ? La question du genre (littéraire) ne peut être abordée en détail dans cette conclusion mais constitue un aspect important de l'histoire de la littérature et de la religion véhiculée par les textes. Comme le souligne Komoróczy (1976, 82), le genre hymnique, qui comprend aussi les prières pénitentielles, est sous l'influence d'une monolâtrie, ce qui n'est pas le cas des textes mythiques, des listes lexicales et des descriptions de rituels.

<sup>412</sup> On pourrait dire qu'à notre échelle, ces prières se présentent comme "une série de moments arrêtés d'éternité" (Chesley 1958, 2).

<sup>413</sup> La question de la "vérité" dans un cadre historique rejoint celle de "l'intention" supposée de l'auteur, du contexte et du genre littéraire. Le sens se présente comme un chaos de reconstructions et de lectures individuelles qui se réunissent en communautés interprétatives, qui se rassemblent en fonction de croyances, valeurs et approches communes. Les lecteurs reconstruisent le sens du texte par les stratégies qu'ils mettent en jeu pour l'interpréter (Vincent 2005, 6). Les méthodes contemporaines recherchent une vision cohérente de la construction d'un récit narratif de l'histoire, y compris de l'histoire religieuse.

qui dépassent l'événementiel et qui parlent, dans la longue durée, à l'homme de l'Antiquité aussi bien qu'au moderne.<sup>414</sup>

Une opposition entre méthodes descriptives et approches théoriques ne peut s'appliquer de façon constructive à une culture qui n'a pas écrit sa propre histoire (McCutcheon 2000, 7). Des domaines d'explorations comme la théodicée, la transmission de textes religieux ou, encore plus largement, les transformations religieuses se doivent de tenir compte autant d'éléments locaux que d'hypothèses théoriques. Le contraste entre un centre babylonien et une périphérie hittite et assyrienne, de même qu'entre des usages privés et officiels des *diġiršadaba* révèlent des stratégies de récupération et d'institutionnalisation d'un territoire symbolique. Les termes de cette transmission se fondent avant tout sur l'aspect émotionnel ; ce sont en effet les émotions que ces prières ont suscitées, leur dimension esthétique, qui ont justifié leur conservation, plus que des questions théologiques ou des éléments de tradition.

## 2.2. Les transformations historiques de la pénitence

Des changements dans l'histoire religieuse mésopotamienne sont décelables dès le milieu du 3<sup>ème</sup> millénaire (Bottéro 1998, 357sq.) et des ruptures apparaissent à partir du 13<sup>ème</sup> siècle (Kämmerer 1998, 134). Ils sont interprétés par les contemporains comme le signe d'un changement profond de la tradition religieuse vers le 2<sup>ème</sup> millénaire en Mésopotamie et dont les traits les plus saillants seraient l'apparition de la divination et de la "pénitence" – nouvelles "sciences" dont le but est de prévenir et d'éliminer la souffrance qui "trouble, attriste ou endolorit notre joie de vivre" (Bottéro 1998, 327). Les textes pénitentiels akkadiens sont construits sur une idéologie du mal et de ses causes apparemment étrangères aux incantations sumériennes (Falkenstein 1931, 55sq. ; Rosengarten 1971, 140 ; Bottéro 1985, 171sq. et 176 ; Bottéro 1987-1990, 210sq.).

Dans la formule du type Marduk-Ea, Marduk demande à son père Ea ce qu'il doit faire pour arracher le démon du corps du malade (Falkenstein 1931). En *Šurpu* V-VI 25-26, la traduction akkadienne de *ib-ak-a-na-bi* "ce que je dois faire" donne de la formule sumérienne à la 1<sup>ère</sup> pers. ({i.b.Base.en.a.bi}) un éclairage différent. Il y est postulé une équivalence NA : *amēlu* qui est attestée surtout dans les textes divinatoires et ne fait pas

<sup>414</sup> Pour Köhler (1974, 142sq.), l'opposition entre "constance" (Beständigkeit) et "changement" (Wandel) n'est pas un reflet de l'opposition nature // culture, car la constance serait une production de la culture. Köhler ouvre ainsi une perspective nouvelle et une approche originale de l'histoire qui ne consiste pas en singularités non réitérables, en événements et personnes uniques et marquants, mais en répétitions, en routines qui sont le résultat de structures inconscientes et le plus souvent imperceptibles de la vie quotidienne. Le changement est à l'intérieur de n'importe laquelle de ces structures qui permettent aussi la constance. Pour Köhler, la constance n'est pas identique avec la longue durée, car elle libère aussi des pulsions de changement (Tanner 2004, 119sq.).

partie du vocabulaire des incantations, où on trouve plutôt l'équivalence LÚ : *amēlu*. NA : *amēlu* et la transformation de la phrase à la 3<sup>ème</sup> pers. peut être analysé comme une interprétation de type "midrashique" du sumérien<sup>415</sup>.

*Šurpu* V-VI 25-26 :

a-na íb-ak-a-na-bi nu-zu a-na ba-ni-íb-gi<sub>4</sub>-gi<sub>4</sub>

*mi-na-a e-pu-uš* LÚ *šú-a-tú ul i-di ina mi-ni-i i-pa-áš-šah*

Sum. "Je ne sais pas ce que je dois faire, ni comment le (= le malade) guérir ?".

Akk. "Ce qu'il a commis, cet homme ne (le) sait pas, ni comment il pourra se guérir ?"

Dans la version sumérienne, on ne conçoit pas le patient comme responsable de son malheur par sa conduite, alors que dans la version akkadienne, comme dans les *šulla* et les *eršahūga* de l'époque assyrienne, le péché est la cause de la maladie et de la souffrance (Falkenstein 1931, 56). Pour Bottéro (1981, 59 ; 1987-1990, 210sq. ; 1998, 357sq.) l'idée de péché apparaît avec l'empire d'Akkad dont l'avènement prédispose à une révolution culturelle et religieuse. Pour Kämmerer (1998, 134sq.), l'idée de péché proviendrait de centres religieux ouest-sémitiques comme Ugarit ou Emar et se serait propagée vers la Mésopotamie au 13<sup>ème</sup> siècle. Sans nier l'existence durant l'histoire mésopotamienne de transmissions et d'influences culturelles depuis l'aire sémitique de l'Ouest, l'idée de péché semble néanmoins remonter à une époque antique d'après l'inscription d'Erikagina (Ukg. 16 viii 6-ix 3), la composition sapientielle "Man and his God" sumérien, les lettres-prières, les récentes découvertes des *šulla* et des *eršahūga* sumériens, les versions sumériennes de la prière Dš no. 11 Sect. A 71-108 des *diġiršadaba*, ainsi que d'autres particularités du vocabulaire sumérien (Klein 1982, 299sq.). L'évolution religieuse observée à la suite de ces textes et de cette terminologie permet d'assister sur un laps de temps historiquement long à la constitution d'une remise en cause d'un ordre religieux donné et à la tentative de réalisation pratique d'un ordre différent. Ce mouvement naît de la mise en question d'un ensemble de situations qui apparaissent difficilement conciliables avec une époque donnée et qui réclament des changements et des réadaptations à un contexte nouveau.<sup>416</sup> Des rajouts et des enrichissements progressifs motivés par le double désir

<sup>415</sup> L'interprétation NA : *amēlu* n'est pas nécessairement tardive et pourrait être influencée par la correspondance de l'allophone NU : *awīlu* attesté dans les termes de profession sumériens tels que *nu-banda<sub>3</sub>*, *nu-kiri<sub>6</sub>*, *nu-èš*, *nu-gig* etc.

<sup>416</sup> On constate par exemple une diminution de l'intérêt porté au dieu Ninšubur après la période paléo-babylonienne, qui résulte du rôle décroissant de la ville d'Uruk en tant que centre religieux, et de l'apparition d'autres dieux-vizirs comme Nusku (d'Enlil) et Nabû (de Marduk). Un autre facteur est l'importance décroissante de l'intercession en général qui se manifeste en iconographie par la disparition presque complète des scènes d'introduction après l'époque paléo-babylonienne (Wiggermann 1998-2001b, 497).

convergent d'amplifier la liturgie et d'y reprendre et répéter sous différentes tournures les mêmes formules traditionnelles s'accomplissent dans un effort d'institutionnalisation. Certaines conditions historiques ont été le moteur et les éléments rendant possibles ces aménagements. Toutefois les aspects pertinents sont apparus au fur et à mesure que des critiques se précisaient et gagnaient en généralité.<sup>417</sup> La constitution de cette "cité religieuse" a permis d'instituer un ordre de fonctionnement légitime, tenant compte de nouvelles données contextuelles, entre les individus et les dieux. Cette légitimité provient du fait qu'ils sont fondés sur des principes supérieurs communs comme l'autorité, l'efficacité, la tradition, l'inspiration etc. Ces paramètres mettent donc en évidence un système de codage interne. L'ordre dont il est question ici n'est pas un état statique, mais au contraire, différents processus d'ordonnement des idées qui prennent place dans divers contextes religieux. Cet ordonnancement passe à la fois par l'énonciation de principes traditionnels de justice et de conformité théologique et par la mise en place de dispositifs matériels congruents avec ces principes. Tandis que subsiste la multiplicité des images et des pratiques anciennes dans les textes de l'époque néo-assyrienne, la réglementation du temps, et donc de l'espace rituel, ainsi que la délimitation de l'expression des émotions dans le rituel se fait plus rigoureuse. Une stricte arithmétique de la dynamique rituelle est le corollaire du processus d'uniformisation et de réglementation des usages. Le souci de normalisation qui se fait jour aux époques récentes se manifeste par une frontière plus tranchée entre le temps sacré et profane ainsi que, dans le rituel même, par un effort pour remplir le temps du rite en établissant une rythmique structurante et en comptabilisant les minutes et les gestes. Cette rigueur n'est pas simplement le signe d'une mentalité où le temps perdu est devenu source d'inquiétude, mais apparaît nécessaire pour canaliser les émotions intenses qui surgissent, en particulier dans les rites de pénitence, et qui pourraient subvertir le culte<sup>418</sup>, pour garantir l'intégrité du patient accusé de péché, et celle du rassemblement qui en subit les effets négatifs, et pour des raisons politiques d'affirmation de la

<sup>417</sup> Deux possibilités de comprendre les notions de "constance" et de "changement" existent en histoire (cf. voir p. 109 n. 65): Soit en partant de la catégorie "événement" et de l'histoire événementielle, soit en partant de la catégorie "assimilation", "adaptation" et de l'histoire sur la longue durée. Dans l'histoire des religions, en principe conservatrices, les changements appartiennent en général à la catégorie de la répétition et de l'adaptation. Elles ne connaissent pas de changements brusques mais des modifications et des variations sur la longue durée. Plutôt que de changements, on doit donc parler de passages de contextes anciens à des situations nouvelles (Beaussant 2006). Les états observés dans les *diğiršadaba* sont des témoins de cette persistance, de ce conservatisme : au lieu de créer une religion nouvelle, de nouveaux textes liturgiques, on a préféré réemployer en les modifiant d'anciennes prières appartenant au répertoire traditionnel mésopotamien.

<sup>418</sup> Aux époques récentes, le rituel de pénitence en tant que mise en scène de la souffrance, est une situation où s'expriment d'intenses émotions (par exemple dans les *balağ*). Les prescriptions rituelles apportent une réponse normative aux scènes de deuil excessives.

toute-puissance royale. Si le texte pénitentiel reste le même, chaque performance diffère selon les contextes d'exécution. La performance, qui inscrit le dynamisme dans sa structure même, s'organise à partir d'une représentation des attentes et des compétences du public qu'ils visent. D'autre part, les textes et leurs performances produisent leur aire sociale de réception. La transformation des formes à travers lesquelles un texte est proposé dans une exécution autorise des réceptions inédites, crée de nouveaux publics et de nouveaux usages.

### 2.3. Les transformations des *diġiršadaba*

Il existe trois catégories de *diġiršadaba* : une première catégorie en sumérien appartenant aux *eršaḥuġa*, c'est-à-dire au genre des prières chantées par le prêtre *kalû*, et qui ont été employées probablement dans des rituels pénitentiels privés ; une seconde catégorie bilingue et monolingue akkadien appartenant au genre des incantations prononcées par l'*āšipu* dans des rites magico-religieux, et qui font partie de rituels officiels en relation au roi assyrien ; enfin une catégorie de prières hittites adressées par le roi au dieu personnel par l'intermédiaire du dieu soleil Ištanu et qui empruntent les métaphores des *diġiršadaba*. Ces trois catégories présentent une double discontinuité spatiale et temporelle, et une transmission avec des réaménagements dans la longue durée.

Il ressort des considérations précédentes que les *diġiršadaba* de la version standard assyrienne sont un composé anachronique dans les domaines historiques de la critique littéraire. La prière Dš no. 11 Sect. A 55-63 est une variante d'une prière akkadienne à Sîn qui s'est transmise indépendamment dans plus d'une forme. Une comparaison entre ces différentes versions montre comment les compilateurs successifs ont recopié en l'adaptant à de nouveaux contextes rituels le texte original. Le plus remarquable témoin de cette survivance est sans doute Dš no. 11 Sect. A 71-108 dont la version assyrienne est une traduction littérale de précurseurs sumériens qui nous sont parvenus en plusieurs exemplaires. L'étude de ces différentes formes du texte révèle l'état des connaissances de la langue sumérienne, les changements volontaires et les erreurs de rédaction, ainsi que l'histoire de la terminologie et des métaphores empruntées à grande échelle et qu'on retrouve dans les prières hittites (Lambert 1974, 270). Cette transmission n'est pas le fruit du hasard à plusieurs égards : D'abord, on a reconnu l'intérêt de ces prières dans différents systèmes religieux. On suppose que cet intérêt a été motivé par les qualités esthétiques et littéraires des *diġiršadaba*, par leur adresse spécifique au dieu personnel, par leur approche inédite de la souffrance humaine, ainsi que par leur style archaïsant qui semble les faire remonter aux origines de la religion. La conservation des prières apparaît ensuite comme une nécessité car cette forme archaïsante donne sens et légitimité à la religion du présent. La référence au



passé constitue une force et permet d'intégrer et de systématiser des éléments de culture. Durant deux siècles, les Babyloniens ont à la fois craint la nouveauté et cherché à institutionnaliser les rites de pénitence. Plutôt que de créer de nouveaux textes correspondant à de nouveaux contextes, ils ont préféré la conservation, la répétition et, dans la transition, l'"adaptation en dernière instance."<sup>419</sup> Cette adaptation n'est certainement pas une "modernisation", donnée contradictoire avec les principes religieux, non fondés dans le monde mais dans un au-delà du monde (dogme, transcendance, tradition etc.)<sup>420</sup>, c'est une recherche critique d'institutionnalisation qui passe par un processus d'ordonnancement des idées de justice divine. Cette transformation possible montre aussi la souplesse d'un système qui ne conserve pas de façon figée les legs du passé.

#### 2.4. *Šurpu*, Lév. V 1-6, Kol Nidré et la liturgie du Yom Kippour

Il existe un lien entre le serment et le péché. Les serments assertoriques et promissoriques ont une grande signification religieuse (Falkenstein 1931), mais plus encore le serment prononcé sur soi-même : l'auto-malédiction (*māmītu*). La *māmītu*<sup>421</sup>, serment prêté sur la vie d'un dieu (*nīš ili*), devient, lorsqu'il n'est pas respecté, une auto-malédiction pour la personne. Ce n'est pas par hasard que *Šurpu*, une série comprenant un rituel et des incantations pour défaire le mal de la *māmītu*, donne la liste de péchés emblématiques la plus longue de cette littérature (Geller 1980, 182 ; Bottéro 1985, 204sq.). La *māmītu* est personnalisée, c'est un démon capable d'agir contre la personne, qui devient l'agent d'une contagion (Geller 1980, 188) :

SpTU no. 37:13 :

*šumma* UD 1.KAM DAB<sub>5</sub>-*su* UD 1.KAM BAR-*šu* ZI DĠIR DAB<sub>5</sub>-*su*

"Si (la maladie) le saisit un jour et un jour le laisse : Un serment des dieux (*nīš ilī*) l'a saisi."

Un parallélisme entre le rite de *Šurpu* et le sacrifice expiatoire de Lévitique V 1-5, ainsi qu'entre le rite de substitution akkadienne et la liturgie de Yom Kippour a depuis longtemps été reconnu (Geller 1980, 181). Le catalogue des péchés de la tablette II de *Šurpu* est suivi de la litanie *šā'il* où le patient demande un signe divinatoire qui confirmerait sa culpabilité et lui permet-

<sup>419</sup> Théoriquement cette "adaptation en dernière instance", qui est une forme de récupération, fait passer le texte par un point de divergence ou de dissonance par rapport au contexte nouveau. Dans cet instant de liminalité, il représente un anachronisme, créateur d'un univers parallèle par rapport à celui d'où il est issu.

<sup>420</sup> Cf. l'Evangile de Jean : "Dans le monde mais pas du monde."

<sup>421</sup> Le terme *māmītu* est de la même racine que le terme araméen *mwm̄t* "serment, parjure". Sur les inscriptions des bols magiques, *mwm̄t* est la conjuration des démons par l'exorciste. *mwm̄t* est utilisée dans les Targumim comme traduction de l'héb. *'lh* au sens similaire (Geller 1980, 184 n. 3).

trait d'identifier son péché. Deux tablettes rituelles de *Šurpu* demandent de procéder ensuite avec le rituel *ilī ul īdi*, rituel également mentionné dans les prières *diġiršadaba*, dans lequel le patient déclare ne pas savoir quel est son péché (cf. p. 275sq.). La tablette III de *Šurpu* consiste entièrement en une liste de différents types de *māmītu*. L'impossibilité d'identifier le péché commis et l'annulation de la *māmītu* sont centraux dans le rite de *Šurpu*. Des éléments similaires se retrouvent dans le bref passage de Lév. V 1-6 qui donne les différentes raisons pour qu'une personne apporte une offrande *'šm*. La comparaison avec *Šurpu* repose sur l'identification de *'lh* dans Lév. V 1 et Deut. XXIX 18. La loi est transmise comme un serment qui lie la personne et les générations futures. La litanie des péchés a survécu dans la liturgie de Yom Kippour qui inclut l'énumération d'une liste de péchés possibles commis l'année précédente (*'l ḥt'*) (Geller 1980, 189sq.). En bref :

1. Dans Lév. V, l'association du péché inconnu et de la déclaration ou de la confession rappelle *Šurpu* II.

2. Lév. V 1 semble parallèle à *Šurpu* III, car dans les deux cas un homme a transgressé les termes d'un serment et est devenu l'objet d'une malédiction.

3. La tablette rituelle de *Šurpu* et Lév. ont en commun l'offrande expiatoire.

Comme alternative au sacrifice animal, il est possible d'offrir un dixième d'*ēphāh* de farine pure non mélangée avec de l'huile ou de l'encens que le prêtre brûle en partie sur l'autel. Cette offrande sert d'expiation (*kpr*) pour les péchés, comme le montre aussi Nb V 15. L'usage de la farine est central dans le rite de *Šurpu* car l'acte d'essuyer le patient avec de la farine (*maṣḥata ukappār*)<sup>422</sup> est l'action purificatrice principale effectuée sur le patient avec l'aspersion d'eau. Tous les autres gestes du rite de *Šurpu*, comme peler un oignon ou défaire une ficelle, servent à casser de manière symbolique la malédiction de la *māmītu*. Pour Geller (1980), la purification du pécheur se faisait à l'origine à l'aide de la farine. Cette pratique aurait été modifiée pour se conformer avec le système sacrificiel de transfert des fautes sur un animal sacrifié, et l'offrande de farine aurait été rattachée au rituel d'expiation comme à un recours alternatif.

La liturgie de Yom Kippour commence par le Kol Nidré. Cette ancienne prière récitée en araméen est une annulation des vœux, à l'origine *a posteriori*, des vœux prononcés au cours de l'année écoulée, puis dès le XI<sup>ème</sup> siècle *a priori*, des vœux qu'on ne peut remplir ou qu'on pourrait oublier d'observer durant l'année à venir :

<sup>422</sup> L'akkadien *kapāru* forme G a le sens d'"essuyer ; peler, écorcer", forme D (avec double accusatif) "essuyer, nettoyer, frotter, purifier de façon rituelle ou magique" à propos d'une personne, d'un objet ou d'un lieu (temple).

“Tous les vœux que nous pourrions faire depuis ce jour de Kippour jusqu’à celui de l’année prochaine (qu’il nous soit propice), toute interdiction ou sentence d’anathème que nous prononcerions contre nous-mêmes, toute privation ou renonciation que, par simple parole, par vœu ou par serment nous pourrions nous imposer, nous les rétractons d’avance; qu’ils soient tous déclarés non valides, annulés, dissouts, nuls et non avenus; qu’ils n’aient ni force ni valeur; que nos vœux ne soient pas regardés comme vœux, ni nos serments comme serments” (Munk 2001, 347-348).

Le Kol Nidré a été discrédité par les guéonim des académies babyloniennes du VI<sup>ème</sup> au XI<sup>ème</sup> siècle, et n’était pas accepté par eux. Le rejet des guéonim plaide en faveur d’une origine non juive du Kol Nidré (Elbogen 1962, 153sq. ; de Vries 1981, 80-91). En effet, on comprend mieux l’opposition des directeurs des grandes académies talmudiques de Babylonie si on suppose que le Kol Nidré n’appartenait pas à l’origine à la liturgie de Yom Kippour. L’annulation des serments étant aussi l’élément central du rite de *Šurpu*, il n’est pas exclu que le Kol Nidré ne soit construit à l’origine sur une formule incantatoire babylonienne employée dans le même sens. Plus célèbre encore que la formule est la mélodie utilisée pour sa récitation, au point qu’elle fut conservée même dans les communautés qui avaient décidé de supprimer le texte. Il semble que cette mélodie qui émeut avec les “défaillances du cœur” et les “affections de l’âme” (de Vries 1981, 81, 88 ; Beaussant 2006, 44, 50), ait joué un rôle déterminant dans la préservation de l’autorité religieuse du Kol Nidré. Par l’émotion qu’il provoque, par son aspect esthétique et musical, le Kol Nidré se rapproche aussi des *diğiršadaba*. La qualité littéraire de ces dernières, due entre autre à l’emploi des métaphores, et peut-être aussi de la musique qui accompagnait leur récitation (Bottéro 1998, 270), a éveillé une émotion qui les a sauvées de la disparition, qui domine les critères théologiques de conservation. Par la suggestion plus que par le discours, les *diğiršadaba* semblent être un passage possible pour que l’antinomie prenne fin, pour que le juste ne reste pas dans son malheur et le pécheur dans son bonheur, pour que, tôt ou tard, il y ait un retour à une situation juste et équitable.

### 2.5. Les stèles de confessions anatoliennes

La pénitence individuelle est au centre d’un groupe de 130 stèles inscrites en grec de Lydie et de Phrygie datant de 50 à 250 ap. J.-C. (Petzl 1998). Les inscriptions ne sont pas chrétiennes mais se rapportent à une religion autochtone. La stèle no. 120 évoque le serment rompu d’un certain Sosandros de Hiéropolis qui, dans son état d’impureté, est entré dans le temple de Lairmenos<sup>423</sup> et de la déesse-mère. Dans la stèle no. 105, il est fait égale-

<sup>423</sup> Le dieu Lairmenos est aussi nommé Apollon Lairmenos et Hélios Apollon Lairmenos ce qui indique le syncrétisme des divinités locales avec les dieux grecs.

ment allusion à un serment rompu, et à l'offrande de la stèle de confession comme compensation. Sur la stèle sont représentés grossièrement deux personnages, l'un à côté de l'autre, vêtus de longues tuniques, les cheveux tombant sur les épaules. Un des personnages porte une balance dans la main gauche et une règle d'un aune dans la main droite. Il s'agit du dieu "pieux et juste"<sup>424</sup>, qui joue le rôle d'intermédiaire entre les "grands dieux" et l'homme, et dont le culte est attesté jusqu'au milieu du 5<sup>ème</sup> siècle ap. J.-C. (Petzl 1998, 27sq.). La stèle no. 11 mentionne une punition du dieu à l'encontre d'Athenaios en raison de péchés qu'il aurait commis mais qu'il ne connaît pas. Dans un rêve, le dieu aurait réclamé la stèle de confession comme manifestation de sa puissance ; l'orant la lui aurait gravée en signe de reconnaissance. Une acclamation termine cette inscription. Le texte ne mentionne qu'Athenaios et non le prêtre représenté à son côté sur la stèle, ni le dieu "pieux et juste", qui ont pourtant dû jouer un rôle important dans le processus. Sur la stèle no. 38, deux hommes questionnent le "dieu des pères" au sujet de la culpabilité concernant les péchés connus et inconnus. Cette demande est en réaction à une apparition du messenger (ἄγγελος)<sup>425</sup> du dieu Meis Petraeites Axetenos<sup>426</sup>, un des membres des dieux ancestraux.

Les inscriptions des stèles de confession sont des narrations détaillées d'une expérience vécue.<sup>427</sup> Le patient est une personne réelle qui a souffert un mal précis, il n'est pas emblématique comme dans les lamentations ba-

<sup>424</sup> Le dieu "pieux (ὅσιος) et juste (δίκαιος)" est nommé par l'abstrait Θεον "divinité". Cette tendance à l'abstraction apparaît dans le monde gréco-romain à l'époque impériale. Dans le culte lydien et phrygien, on s'adresse souvent à un dieu anonyme caractérisé par ses qualités morales (Petzl 1998, 17). Il n'est pas exclu que cette divinité anonyme ait été à l'origine un dieu personnel à l'instar de celui des digiršadaba. Dans l'inscription TAM V 1, 247, il est fait mention d'un dieu et d'une déesse "pieux et justes". La déesse est rarement mentionnée dans les inscriptions et n'est jamais représentée sur les stèles (Petzl 1998, 17sq. n. 23). Le dieu "pieux et juste" est figuré comme un cavalier à cheval ; il est orné d'une couronne de rayons ce qui le place dans l'entourage d'Hélios. On trouve sur des stèles anatoliennes des représentations d'Hélios avec le dieu "pieux" (avec le sceptre) et le dieu "juste" (avec la balance) non pas en une seule divinité donc, mais en deux divinités jumelles (Petzl 1998, 19sq.). Cette paire de dieux guérisseurs n'est pas sans évoquer les jumeaux auteurs de miracles Saint Côme et Saint Damien du 3<sup>ème</sup> siècle de l'ère chrétienne (Petzl 1998, 27sq.).

<sup>425</sup> Au lieu du dieu "pieux et juste", il est fait mention sur certaines stèles du messenger (ἄγγελος) (Stèles no. 3 et no. 38) (Petzl 1998, 11sq.). Les croyants lui apportaient des offrandes en même temps qu'à d'autres dieux. Dans l'inscription d'une stèle, l'ἄγγελος est qualifié de "pieux et juste", épithète réservée aux dieux intermédiaires. L'ἄγγελος est peut-être le dieu Hermès (Petzl 1998, 13sq.).

<sup>426</sup> Le dieu Meis (Μεῖς) signifie en grec "phase de la lune". Le dieu est représenté avec les cornes du croissant lunaire sortant des épaules, il porte la coiffure phrygienne et tient dans sa main gauche une pomme de pin. Meis ou Men était vénéré sous plusieurs aspects en Anatolie (Petzl 1998, 11).

<sup>427</sup> Les inscriptions sont ordonnées en cinq étapes : 1) l'adresse aux dieux, 2) la reconnaissance des fautes, 3) la punition des dieux, 4) l'expiation, 5) l'eulogie qui clôt l'expérience et la catéchèse.

byloniennes (Spieckermann 1998, 332). La culpabilité du patient est communiquée publiquement tout comme le jugement des dieux. On ne raconte pas seulement le “miracle de la punition”, la réconciliation et la guérison, mais on décrit aussi la faute et la culpabilité de l’homme, car le discours sur la souffrance a valeur de catéchèse. Comment mieux enseigner la puissance des dieux en effet qu’en montrant les conséquences de leur puissance ? La souffrance est à la base de ces textes, même si c’est la guérison, plus que le mal, qui a de la valeur (Belayche 2006).

Sur trois points, les prières pénitentielles, les lamentations babyloniennes et les stèles de confession se rencontrent : D’abord le patient reconnaît que sa souffrance est une sanction divine (grâce sans doute au prêtre qui interprète le mal comme ayant une valeur signifiante) ; ensuite l’exemple de la souffrance est une catéchèse, ou du moins l’occasion de comprendre qu’il ne faut pas sous-estimer la puissance divine ; enfin cette puissance divine fait l’objet d’une eulogie<sup>428</sup> (Petzl 1998, 28).

## 2.6. Résumé

Héritage ou non des *diġiršadaba*, le *Kol Nidré* et les stèles de confession anatoliennes présentent une réflexion sur la pénitence qui n’est pas sans rapport avec les prières pénitentielles et les textes de la sagesse provenant de la Mésopotamie. Dans tous ces exemples, le “rigorisme moral” (Petzl 1998, 23) est une façon de construire un monde juste et d’établir une vie bonne. L’idée d’une relation action-rétribution (*Tun-Ergehen-Zusammenhang*)<sup>429</sup> selon laquelle “toute personne qui agit bien, doit nécessairement aller bien” et inversement “toute personne qui va bien, doit nécessairement avoir bien agi” a connu un effort d’institutionnalisation à l’époque paléo-babylonienne, voire à une époque antérieure, qui s’illustre dans un processus qui aboutit à la version standard des *diġiršadaba*, à *Šurpu*, à *Ludlul*, à “Théodicée” etc. Dans ces lamentations, l’orant qui va mal est nécessairement fautif. S’il ignore ce qu’il a commis, c’est parce qu’il ne parvient pas à distinguer clairement le bien du mal. De par sa méconnaissance et sa faiblesse, il retombe chaque fois dans le péché et vit constamment

<sup>428</sup> L’eulogie apparaît souvent en conclusion des *šuiġla* (Mayer 1976, 307-361 ; Zgoll 2003c, 196). Plusieurs auteurs (Weinfeld 1988, 217 ; Albertz 1988, 50sq. ; Spieckermann 1998, 335 et 341) supposent que “Man and his God” et *Ludlul* sont des psaumes d’action de grâce : Un orant qui s’exprime à la 1<sup>ère</sup> pers., proclame sa reconnaissance aux dieux, raconte rétrospectivement ses souffrances passées afin de manifester l’acte de salut devant un public (voir aussi Klein 2006, 127 n. 30).

<sup>429</sup> Pour la notion de “*Tun-Ergehen-Zusammenhang*”, voir Mayer (2004) 207 n. 3. La relation action-rétribution découle entre autre du sens des termes akkadien *arnum* et *šertum* qui désignent aussi bien la faute que la punition. *arnum* et *šertum* sont attestés dans le Code d’Hammurapi et les actes juridiques paléo-babyloniens pour désigner la sanction, la suite légitime (Hengstl 1980).

sous la menace de la sanction divine. Il ne lui incombe dès lors rien d'autre qu'à reconnaître son statut de pécheur et implorer le pardon des dieux. Si ce dernier lui est accordé et que la faute particulière qui a plongé l'orant dans le malheur est écartée, celui-ci pourra espérer recouvrer vie, santé, succès etc. (Mayer 2004, 207). En tant que représentant emblématique du souffrant (Spieckermann 1998, 332), l'orant représente un individu et non un groupe de personnes. C'est le sens de *ramānu* qui désigne l'identité personnelle, c'est-à-dire "soi-même" et non "nous-mêmes" (Cassin 1986, 85sq.). Dans le langage juridique quelqu'un qui agit de soi-même déclare : *ina ramānišu* et ce sens exclusif est renforcé par d'autres termes qui désignent le corps, utilisés parallèlement comme *zumru* ou *pagru*, par ex. dans Aḥ III iii 42 : *ana ramāni-ia u pagri-ia* Lambert/Millard (1969, 94): "as a result of my own choice" ; Cassin (1986, 87): "Par moi-même en personne" (cf. p. 153sq.). Cette expression insiste sur la responsabilité individuelle, sur le libre-arbitre de la personne. C'est la raison de l'existence d'un grand nombre de règles de comportement qui peuvent être déduites des Codes, de la littérature sapientiale, des textes magiques etc. Négliger ces règles, dont la valeur est dictée par le respect de principes supérieurs communs, est une faute morale (van der Toorn 1985, 10-39). L'interprétation de la souffrance individuelle comme une sanction divine produit une prise de conscience d'où découle une nouvelle relation de l'homme avec son dieu. La punition donne une signification rationnelle à un vécu anormal car elle est le signe de la colère divine : elle fonde un changement de relation qui est faite d'adoration. Un acte conscient ou inconscient d'impiété est ainsi mis en évidence comme faute par l'entremise de la souffrance. Le vœu, la promesse indiquent que le sens du malheur a été compris. Pour les dieux, maîtres absolus de la justice<sup>430</sup>, une violation du droit correspond à une violation de leur puissance numineuse. La faute diminue leur avoir, leur dû. L'homme qui pêche a une dette envers les dieux. Comme un marchand, ils attendent en retour une parole d'adoration, une acclamation et un rite qui dénouent la situation selon les modalités d'un contrat. La communication est à la base d'une recherche de solution au malheur (Belayche 2006). La souffrance fait rechercher, elle contraint à rationaliser, sans pour autant faire évacuer l'émotion ; car l'ensemble du processus n'existe que parce qu'il y a une émotion. C'est l'émotion qui permet au processus d'exister. Cette émotion est une réaction plutôt qu'une action de supplication, que l'on pourrait désigner, à l'instar de Kramer (1981, 270), de "réponse mélancolique". Elle répond certes aux ravages périodiques et récurrents du pays, des villes et des temples, mais surtout, et c'est le sens essentielle des *diġiršadaba*, aux souffrances inexplicables des peuples et des individus.

<sup>430</sup> La question de la justice divine ne se pose pas à mon avis en Mésopotamie car la puissance des dieux est par définition juste ; le dieu qui agit est toujours un dieu de justice.

## VIII. Récapitulatif

Les diġiršadaba sont des prières pénitentielles adressées au dieu personnel portant, dans la version standard assyrienne, la signature KA-inim-ma diġir-ša-dab<sub>(5)</sub>-ba gur-ru-da “Formule incantatoire pour retourner le “cœur noué” du dieu”. Notre travail analyse ces prières depuis leur apparition à l’époque paléo-babylonienne dans la piété privée jusqu’à leur emploi dans des rituels officiels des rois assyriens.

Le corpus paléo-babylonien (ca 1800 BC) consiste en six textes sumériens monolingues provenant de divers cités mésopotamiennes. Les tablettes ne contiennent qu’une seule prière indiquée ici par “Sect. A 71-108”. Le sumérien fautif et/ou syllabique de ces textes montre qu’elles ne proviennent pas d’un centre religieux, mais plutôt de milieux cléricaux périphériques. Dans deux textes, on trouve la signature eršaḫūga, un genre de prière pénitentielle adressée à des dieux nommés, au “dieu d’un homme” et à “n’importe quel dieu” (Maul 1988). Cette prière sumérienne donne une idée des riches métaphores employées pour parler du mal, de la souffrance et de la pénitence.

Les trois prières hittites (CTH 372, 373, 374) au dieu soleil Ištanu du 13<sup>ème</sup> siècle en Anatolie, présentent des clauses isolées empruntées à la prière sumérienne. La migration de phrases du corpus sumérien à des textes hittites montre à la fois les contacts culturels entre les deux communautés, l’intérêt hittite pour la littérature mésopotamienne et la conservation en Mésopotamie de son propre patrimoine religieux.

La version standard assyrienne des diġiršadaba consiste en plusieurs tablettes trouvées principalement dans la bibliothèque d’Assurbanipal à Ninive. Les prières qui constituent cette série rituelle sont empruntées à différents corpus comme *Bīt rimki* “Maison du bain” ou des prières à Šīn. La prière Sect. A 71-108 est une réplique akkadienne de la prière pénitentielle sumérienne.

Le corpus assyrien des prières pénitentielles est entrecoupé de rituels que n’a pas été analysés W.G. Lambert (1974) dans sa publication. Le rituel indépendant appelé, d’après l’incipit *ilī ul īdi* “Mon dieu, je ne savais pas !”, n’existe que sur une seule tablette provenant d’Assur ; il concerne directement les diġiršadaba et le dieu personnel. D’autres textes de l’époque assyrienne font des emprunts ou des références aux diġiršadaba.

Ce corpus est important pour les études religieuses d’abord parce qu’il reflète la piété privée en Mésopotamie, un aspect très peu connu des religions de cette époque. La piété privée inclut le dieu personnel, un dieu le plus souvent non nommé et sans qualificatif, à qui les diġiršadaba sont exclusivement adressées. Le second aspect est le problème du mal, ses explica-

tions (péchés connus ou inconnus, démons ou manipulations magiques) et ses solutions (pénitence, audience, purification, offrandes). La souffrance est une source d'émotion. La façon dont cette émotion est exprimée dans les prières apparaît dans d'autres domaines d'expression de la culture mésopotamienne comme dans les lettres-prières, les prières-eršahuga, les prières-šuilla et les textes sapientiaux ("Man and his God", *Ludlul*, "Théodicée"). Enfin, ces textes posent la question de la transmission religieuse. Un texte d'époque sumérienne appartenant à la piété privée a été emprunté d'une part par le prince hittite Kantuzzili, d'autre part par les Assyriens qui l'ont intégré dans une série rituelle officielle concernant le roi.

L'exemple des digiršadaba permet de comprendre comment des théories historiques et systématiques peuvent interagir pour produire une meilleure représentation des religions du Proche-Orient ancien.



	Dš no. 1 (H 175 + 152)		Dš no. 2 (BM 96574)
1	me diġir-mu a-na i-im-ak	1	ġá-e digir-ġá [ ]-「mu」<...>
2	diġir-mu IM(-)dím-dím-ma-mu a-na i-im-ak	2	diġir-mu in-[ ]<...>
3	a-ġá-re-en IM(-)dím-dím-ma-mu a-na i-im-ak	3	aġaren <sub>5</sub> in-「dím-dím」-ma <sup>?</sup> -mu <...>
		4	<sup>d</sup> nin-tu-re uktin gub-ba-mu <...>
4	a-a-ugu-mu arġuš-ta šub-ba a-na i-im-ak	5	a-a-ugu-mu 「arġuš-ta」su-ub-ba-mu <...>
5	<sup>d</sup> lamma saġ-du-ri-na-mu a-na i-im-ak	6	<sup>d</sup> lamma sa[ġ-du-ri]-mu <...>
6	dam-gâr-ra kù-babbar i-lá-{ <i>Ras.</i> }-mu a-na i-im-ak	7	dam-gâr [ ]-mu <...>
7	šagan-lá ġiš-rín-dù-mu a-na i-im-ak	8	šagan-[lá ] i-lá-mu <...>
8	ú ĩb-pàd ní-mu la-ba-ni-ĩb-gu <sub>7</sub>		
9	a ĩb-pàd ní-mu la-ba-na <sub>8</sub> -na <sub>8</sub>		
10	gu <sub>4</sub> -mu é-tùr-ra la-ba-na-ab-kéš	9	gu <sub>4</sub> -mu 「é」-[ ]-mu <...>
11	udu-mu amaš-e la-ba-na-ab-kéš	10	e-zé-m[u
		11	ú ĩ-pà-[da
		12	a ĩ-pà-[da
12	ú ĩb-pà-da ní-mu gu <sub>7</sub> -a-gin <sub>7</sub> ġá-e im-ma-na-ke <sub>4</sub>	13	ú ĩ-pà-da ní-ġá gu <sub>7</sub> -a-gin <sub>7</sub> ġá-e im-ma-an-ak-en
13	a ĩb-pà-da ní-mu na <sub>8</sub> -na <sub>8</sub> -a-gin <sub>7</sub> ġá-e im-ma-na-ke <sub>4</sub>	14	a ĩ-<...>
14	mu diġir-mu li-bi-in-du <sub>11</sub> -ga-gin <sub>7</sub> in-ga-mu-ra-ab-til-e	15	mu diġir-mu li-bí-in-du <sub>11</sub> -ga-gin <sub>7</sub> ġá-e ga-mu-ra-ti-le
15	é-mu é ér-ra ba-ni-in-gur im-ġá ma-tar-re-e	16	é-mu é ér-ra ma-ni-in-ku <sub>4</sub> èn-ġá a-tar-re
16	ki-tuš-mu ki-tuš ši-ši-e ba-ni-in-gur im-ġá ma-tar-re-e	17	ki-tuš-mu ki-tuš še-ša <sub>4</sub> ma <sup>l</sup> (BA)-ni-in- ku <sub>4</sub> <...>
17	diġir-ġá ġá-e alan-zu me-en šà-ab-bi mu-un-til-e	18	diġir-mu me 「ĥe-še-lá」-zu-mèn šà-ba mi-ni-in-ti-e-en
18	mu-ra-gin <sub>7</sub> a lù-lù-mu im-ma-ni-in-dab-bé	19	mu-ra-g[ <sup>i?</sup> (x)]<...>

19	ama(-)mu-un-dab-bé šu-si ba-an-ku-e	20	ba-an-[ e]n <...>
20	á šu-mu bi-ak ʾá šu-mu <sup>1</sup> bi-ak	21	[(x)] x [ ] x-bi <...>
21	an-ta ugu-bi-mu [ bi-a]k	22	[ ]
22	ki-ta ġiri kéš-mu [ bi-a]k	23	[ ]
23	in zu-a-mu úr-mu [ bi-a]k <sup>?</sup>	24	[ ]
24	lu nu-zu-a-mu zag-šè [ bi-a]k	25	[ ]
25	ki-ná ġi <sub>6</sub> -an-na-mu [ ]	26	[ ]
26	zarah <sub>7</sub> nin-zu nu-me-a [ ]	27	[ n]a <sup>?</sup> - ʾmu x x x x <sup>1</sup>
27	[ ]-in ba-an-da- ʾx <sup>1</sup> [(x)]	28	[ k]i-ná ama mu-un-dù-dù
28	[ ]-bi ú-u <sub>8</sub> -a ʾġá <sup>1</sup> -[e] / [ ]-il <sup>?</sup>	29	[ ] x ù-u <sub>8</sub> ġá-e im-ma-da-an-kéš <sup>?</sup>
29	[ ] ʾa <sup>1</sup> -mu igi-mu i[n-x (x)]	30	[ ] ʾx mu-ni <sup>?</sup> -in <sup>?</sup> ʾ -ga a mu mi-ni <sup>?</sup> -in-ga
30	[ g]a ġéštu-mu i[n-x (x)]	31	[ ]
31	[ ] x me-en	32	[ ]
		33	[ ]
		34	[ ]
		35	[ ] x- ʾgin <sup>1</sup> nu-mu-kiġ-kiġ
		36	[ ] x diġir-mu i <sub>5</sub> -ġar níġ-sa <sub>6</sub> -ga
		37	[ ] x nu-mu-ni-in-tuku
		38	[ ] x-bi-en diġir-mu me-e(-)érim-ma ʾi <sup>1</sup> -ak-en
32	[ ér-r]a al-sùh-sah <sub>4</sub> ʾx <sup>1</sup>	39	[x x x] mu [x x] im-gurum-e igi-du <sub>8</sub> sa <sub>6</sub> -ga-mu ér-ra al- ʾsùh-sah <sub>4</sub> <sup>1</sup>
33	[ ig]i-du <sub>8</sub> sa <sub>6</sub> -ga-mu / [ ] suh <sup>?</sup> -mu hē-du <sub>10</sub>		
34	[ ]-ta ib-lá-a / [ ]-bi		

		40	[ ] suḥur <sup>?</sup> -zu sig-s[ig <sup>?</sup> a]ma <sup>?</sup> sa <sub>6</sub> -ga-mu sír-sír-ra-ta si-ig
		41	[ ]-e <sup>?</sup> -mu ḤUR-ra-zu diġir-mu igi-zu-ta suḥ-a-mu ḥé-du <sub>11</sub>
		42	[ s]u <sup>?</sup> ù-mu kalam <sup>?</sup> x ma šà šu-nigin-zu da-a lu a/za ḥé-bí-in- <sup>r</sup> du <sub>11</sub> -du <sub>11</sub> <sup>?</sup> [(x)]
35	[ ] x mu / [ ] <sup>r</sup> x <sup>?</sup> i-pàd	43	[ ] mu-da-al mu-u[n-d]ab-bé zag il ḥulu-a-mu mu-ur <sub>4</sub> -ur <sub>4</sub> nu-mu-ni-pà-dè
		44	[ ] AN zu á/du dugud mu-íl za-pa-âġ ki ġar-ra
		45	[ ] mu-un-<...>
		46	[ ḥ]i-li-a <...>
		47	[ ḥi]li-a <...>
		48	[ ]-bé-en zi-ga mu-<...>
36	[ ]-mu		
37	[ ]-a]b-dab <sub>5</sub> -bé	49	[ba-zé-e]r-zé-re-dè-en šu-mu ba-ab-dab <sub>5</sub> -bé-en
38	[ ] ġisal-mu ḥ]é-me-en	50	[ ]-bí <sup>?</sup> ġisal-ma ḥé-me-en
39	[ ] gi-muš-mu] ḥé-me-en	51	[ ] niġin-na gi-muš-mu ḥé-me-en
40	[ ] nu-zu	52	[ ] al-ġen-mu nu-zu
41	[ ] igi nu-mu-ni-in-du <sub>8</sub>	53	<sup>r</sup> ġis má <sup>?</sup> -gin <sub>7</sub> kar-ta-mu igi nu-mu-ni-in-du <sub>8</sub>
42	a-ba saġ-ġá-[ni l]a-ba-an-gi <sub>4</sub> -gi <sub>4</sub> šà-zu ḥa-ma-ḥuġ-me-en	54	a-ba saġ-ġá-ni la-ba-an-gi <sub>4</sub> -gi <sub>4</sub> šà-zu ḥa-ma-ḥuġ-e
43	a-ba gi <sub>4</sub> -na-a-ni bíl la-ba-an-gi <sub>4</sub> -gi <sub>4</sub> šà-zu ḥa-ma-ḥuġ-me-en	55	a-ba gi <sub>4</sub> -in-e la-ba-an-<...>
44	a-ba dumu-a-ni du <sub>14</sub> <sup>?</sup> -da bàn-da-mú-mú <...> šà-zu ḥa-ma-ḥuġ-me-en	56	a-ba dumu-ni <sup>?</sup> <sup>r</sup> lú <sup>?</sup> la-ba-<...>
45	gi <sub>4</sub> -na-in-gi <sub>4</sub> -ra gù-dé i-ġál šà-zu ḥa-ma-ḥuġ-me-en		
46	dumu-ra du <sub>14</sub> mú-a šà-ge <sub>4</sub> kár i-ġál šà-zu ḥa-ma-ḥuġ-me-en		
47	ù-mu-un-mu <sup>d</sup> utu-an-na níġ-mu <...>-ḥuġ-me-en		

48	ša-zu ša ama-tu-ud-da-ke <sub>4</sub> ki-bi ha-ma-gi <sub>4</sub> -gi <sub>4</sub>	57	ša-zu ša ama a-a tu-da-gin <sub>7</sub> ki-bi ha-ma-gi <sub>4</sub> -gi <sub>4</sub>
49	ama-tu-ud-da a-a bulùĝ-ĝá-ke <sub>4</sub> '(ĜÁ) ki-bi ha-ma-gi <sub>4</sub> -gi <sub>4</sub>	58	ama tu-da a-a tu-da-gin <sub>7</sub> <...>
50	ša kù-ta è-a zi-zi-ga-mu ki-bi ha-ma-gi <sub>4</sub> -gi <sub>4</sub>		
51	ki-šú-bi ér-ra ša-ĥuĝ-ĝe <sub>26</sub> diĝir lú-lu <sub>7</sub> <sup>lu</sup> -ke <sub>4</sub>	59	ša diĝir-mu ki-bi ha-ma-gi <sub>4</sub> -gi <sub>4</sub>
			59
	50 mu-bi	60	ér- ʾša-ĥuĝ <sup>7</sup> -e

	Dš no. 3 (IM 43413)		Dš no. 4 (BM 78198)		Dš no. 5 (Copenhagen 10099)		Dš no. 6 (VAT 1320)
1	ġá-e diġir-ġu <sub>10</sub> a-na i-na-ak				1 [ġá]-e diġir-ġu <sub>10</sub> a-na i-na-ak		1 mi diġir-mu { <i>Ras.</i> } [
2	diġir-ġu <sub>10</sub> níġ-ù-tu-na<- ġu <sub>10</sub> > a-na i-na-ak				2 diġir-ġu <sub>10</sub> níġ-ù-tu-na-ġu <sub>10</sub> a-na i-n[ak]		2 diġir-mu in-du-ud-bi-na-m[u
3	a-ġaren <sub>x</sub> (ENGUR)-e níġ-dím-dím-ma-ġu <sub>10</sub> a-na i-na-ak				3 'a'-ġaren <sub>x</sub> (ENGUR')-e níġ-dím-dím-ma-ġu <sub>10</sub> a-na i-na-[ak]		3 a-ġá-ri-im in-du-ud-bi-n[a-mu
4	dam <sup>9</sup> -gâr-re lú rín-na-ġu <sub>10</sub> a-na i-na-ak				4 [d]am-gâr lú-ġiř-rín-na-ġu <sub>10</sub> a-na i-na-[ak]		
5	ama-a-dú-da-ni'(LÚ) i-mèn-na-ġu <sub>10</sub> a-na i-na-ak	1'	-d]è-na-mu <...>		5 [a]ma-a-dú-da-ni i-ġen-na-ġu <sub>10</sub> a-na i-[na-ak]		5 e-mi-du-da-ne i-im-[
6	šubur-ra-ni i-mèn-na-ġu <sub>10</sub> a-na i-na-ak	2'	]dè-na-mu <...>		6 šubur-ra-ni i-ġen-na-ġu <sub>10</sub> a-na i-[na-ak]		4 su-bu-ra-ne i-im-[
7	ù-mu-un ús'-gi ġá-e eren-na-ġu <sub>10</sub> a-na i-na-ak	3'	] x IM te-le-na-mu <...>		7 ù-mu-un ús'-gi'-ni ġá-e LU.x-na-ġ[u <sub>10</sub> a-na i-na-ak]		6 ù-mu-un { <i>Ras.</i> } ús-g[i
8	gu <sub>4</sub> -ġu <sub>10</sub> tùr-ra la-ba-an-na-kéř	4'	-a]k'-ři		8 gu <sub>4</sub> -ġ[u <sub>10</sub> é-tùr-ra] la-ba-an-kéř		7 gu-mu tu-ra la-b[a'-
9	udu amař-ša 'la'-ba-an-na-kéř	5'	] la-ba-na-ak-ři		9 'udu'-ġ[u <sub>10</sub> amař(-a)] 'la-ba'-an-[kéř]		8 e-ze-mu a-ma-[sa
10	ú i-pàd ní-ġu <sub>10</sub> -řè la-ba-ni-ib-gu <sub>7</sub>	6'	-gim]-mu la-ba-ne-gu-ul		10 [ú]'i-pàd' [n]i'-ġu <sub>10</sub> -řè' la-ba-n[i-ib-gu <sub>7</sub> -en]		9 ù 'mu-un'-[
11	a i-pàd ní-ġu <sub>10</sub> -řè la-ba-ni-naġ	7'	-g]im-mu la-ba-na-na-áġ		11 a i-pàd [ní-ġu <sub>10</sub> -řè la-ba-ni-ib-naġ-en]		
12	ú i-pà-ba-da-ġu <sub>10</sub> -řè la-ba-ni-ib-gu <sub>7</sub> / ġá-e ga-mu-ra-ab-ba-ag-en	8'	] gim-mu-na-ġá-gin <sub>7</sub> ne gu-mu-ra-te-le		12 ú i-pà-ba'-[ ] / ġá-e [ ]		
13	a i-pà-ba-da-ġu <sub>10</sub> -řè la-ba-naġ / ġá-e ga-mu-ra-ab-til-en	9'	] x gim-mu na-ġá-gin <sub>7</sub> ne gu-mu-ra-te-le		13 [a] i-pà-ba'-[ ] / ġá-e [ ]		
14	mu diġir-re-e-ne li-bí-in-du <sub>11</sub> -ga / ġá-e ga-mu-ra-ab-til-en						
15	é-ġu <sub>10</sub> é ře-àm-ša <sub>4</sub> mu-ni-in-ku <sub>4</sub>	12'	e-mu e-ři-ka mi-ne-ku				
16	[di]ġir-ġu <sub>10</sub> ġá-e 'ġe'-ře-la-zu- ġu <sub>10</sub> řa-ba mi-ni-dím	13'	mi ři-la-bi-mi-en řa-ba ne mi-te-la				

17	[d]am-ĝu <sub>10</sub> di-lá dumu-ĝu <sub>10</sub> di-lá	10'	dam-mu di-la dumu-mu di-la			
18	<sup>r</sup> diĝir-ĝu <sub>10</sub> <sup>9</sup> AN še du <sub>11</sub> -ga a-ši-ir bi- <sup>r</sup> x da <sup>9</sup> <sup>7</sup>	11'	diĝir-mu im šu du-ga-mu a-ši-ir mi-ki-šu			
		14'	e-ge-en ki du-mu nu-zu			
		15'	ma-ge-en ka-ar ús-mu nu-zu			
		16'	ba-šub-ba-mu ba-zi-ga-mu			
19	[b]a-zé-er-zé-re-dè šu-ĝu <sub>10</sub> dab <sub>3</sub> -ba / igi-zu bar-mu-ši-ib	17'	ba-zé-er-zé-ra-mèn šu-mu da-ba- ab			
20	a du <sub>10</sub> - <sup>r</sup> ga <sup>7</sup> gi-muš-ĝu <sub>10</sub> ĝá-e me-en	19'	e-ma bu-ru-da-ka gi-mu-uš-mu ħe- me-en			
21	diĝir-ĝu <sub>10</sub> a buru <sub>3</sub> -buru <sub>3</sub> -da <sup>9</sup> ĝiš-íl- ĝu <sub>10</sub> ĝá-e me-en	18'	e-gu-ba-ka ĝisal <sub>x</sub> -bi ħe-mé-en			
22	á <sup>9</sup> u <sub>18</sub> -lu-da nam-ba nu-gub-bu lú til- la / ĝá-e me-en	22'	ša ù-da-ke <sub>4</sub> na-bi-kur-kur <sup>úr</sup> lú <...>			
		23'	ša u <sub>4</sub> -da ba-ra-šu-ba-mu lú te-la- mu mé-en			
		24'	ħu-la-ħu-la-mu nu-zu lú te-la-mu mé-en			
23	diĝir-ĝu <sub>10</sub> im-ħulu nam-ba-nu-kéš-da lú til-la / ĝá-e-me-en	20'	diĝir-mu me-àm ħu-lu ù-da zi ba- da-gu-bé			
		21'	i-bi u <sub>4</sub> -da gi <...>			
		25'	i-gi-zu ba-ar i-gi-zu ba-ar i-bi-íb- /			
		26'	i-gi ba-ra-zu lú-bi i-te bar-mu-ši / <sup>r</sup> u <sup>7</sup> {me <i>Ras.</i> }-mu-ši			
		27'	ka-ta-a-zu lú mu-un-di-ga			
		28'	nam-da lú-lú ù-me-en a-ra-ù-me- en { <i>Ras.</i> }			
		29'	e-ra na-ám-da-ne { <i>Ras.</i> } tu-ħa			
		30'	šeš-ku-ri nam-te-la ù-du			
		31'	ša diĝir-mu ki-bi ħa-ma-gi-gi			
		32'	diĝir-mu {nam} na-ám-da-ne tu-ħa			
		33'	ka-ta-ar-zu ħe-si-il-im			
		34'	diĝir-mu ma-bu-ru-da-zu-ne			

	Dš no. 1 (H 175 + 152)	Dš no. 2 (BM 96574)	Dš no. 3 (IM 43413)	Dš no. 4 (BM 78198)	Dš no. 5 (Copenhagen 10099)	Dš no. 6 (VAT 1320)
1	me diĝir-mu a-na i-im-ak	ĝá-e diĝir-ĝá [...]ʹ-muʹ	ĝá-e diĝir-ĝu <sub>10</sub> a-na i-na-ak		[ĝá]-e diĝir-ĝu <sub>10</sub> a-na i-na-[ak]	mi diĝir-mu ( <i>Ras.</i> ) [
2	diĝir-mu IM(-)dím-dím-ma-mu a-na i-im-ak	diĝir-ĝu <sub>10</sub> in-[	diĝir-ĝu <sub>10</sub> níĝ-ù-tu-na<- ĝu <sub>10</sub> > a-na i-na-ak		diĝir-ĝu <sub>10</sub> níĝ-ù-tu-na-ĝu <sub>10</sub> a-na i-n[a-ak]	diĝir-mu in-du-ud-bi-na-m[u
3	a-ĝá-re-en IM(-)dím-dím-ma-mu a-na i-im-ak	aĝaren <sub>5</sub> in- ʹdím-dímʹ-maʹ-mu	a-ĝaren <sub>x</sub> (ENGUR)-e níĝ-dím-dím-ma-ĝu <sub>10</sub> a-na i-na-ak		ʹaʹ ʹniʹ ĝaren <sub>x</sub> (ENGURʹ)-e níĝ-dím-dím-ma-ĝu <sub>10</sub> a-na i-na-[ak]	a-ĝá-ri-im in-du-ud-bi-n[a-mu
4		<sup>d</sup> nin-tu-re uktin gub-ba-mu				
5	a-a-ugu-mu arĥuš-ta šub-ba a-na i-im-ak	a-a ugu-mu ʹarĥuš-taʹ su-ub-ba-mu				
6	<sup>d</sup> lamma saĝ-du-ri-na-mu a-na i-im-ak	<sup>d</sup> lamma sa[ĝ-du-ri]-mu				
7	dam-gâr-ra kù-babbar i-lá-{ <i>Ras.</i> }-mu a-na i-im-ak	dam-gâr [...]ʹ-mu	damʹ-gâr-re lú rín-na-ĝu <sub>10</sub> a-na i-na-ak		[d]am-gâr lú ĝiš-rín-na-ĝu <sub>10</sub> a-na i-na-[ak]	
8	šagan-lá ĝiš-rín-dù-mu a-na i-im-ak	šaĝan-l[á ...] i-lá-mu				
9			ama-a-dú-da-niʹ(LÚ) i-mèn-na-ĝu <sub>10</sub> a-na i-na-ak	-d]è-na-mu	[a]ma-a-dú-da-ni i-ĝen-na-ĝu <sub>10</sub> a-na i-[na-ak]	e-mi-du-da-ne i-im-[
10			šubur-ra-ni i-mèn-na-ĝu <sub>10</sub> a-na i-na-ak	]dè-na-mu	šubur-ra-ni i-ĝen-na-ĝu <sub>10</sub> a-na i-[na-ak]	su-bu-ra-ne i-im-[
11			ù-mu-un úsʹ-gi ĝá-e eren-na-ĝu <sub>10</sub> a-na i-na-ak	] x IM te-le-na-mu	ù-mu-un ús-ʹgiʹ-ni ĝá-e LU.x-na-m[u a-na i-na-ak]	ù-mu-un ( <i>Ras.</i> ) ús-g[i
12	ú ib-pàd ní-mu la-ba-ni-ib-gu <sub>7</sub>					

13	a íb-pàd ní-mu la-ba-na <sub>8</sub> -na <sub>8</sub>					
14	gu <sub>4</sub> -mu é-tùr-ra la-ba-na-ab-kéš	gu <sub>4</sub> -mu ʾéʾ [...]-mu	gu <sub>4</sub> -ġu <sub>10</sub> tùr-ra la-ba-an-na-kéš	-a]kʰ-ši	gu <sub>4</sub> - ġ[u <sub>10</sub> é-tùr-ra] la-ba-an-ʾkéšʾ	gu-mu tu-ra la-b[aʰ
15	udu-mu amaš-e la-ba-na-ab-kéš	e-zé-m[u	udu amaš-ša ʾlaʾ-ba-an-na-kéš	] la-ba-na-ak-ši	ʾuduʾ- ġ[u <sub>10</sub> amaš(-a)] ʾla-baʾ-an-[kéš]	e-ze-mu a-ma-[sa
16		ú i-pà-[	ú i-pàd ní-ġu <sub>10</sub> -šè la-ba-ni-ib-gu <sub>7</sub>	gim]-mu la-ba-ne-gu-ul	[úʾ i-pàdʾ [n]i-ʾġu <sub>10</sub> -šèʾ la-ba-n[i-	ù ʾmu-unʾ-[
17		a i-pà-[	a i-pàd ní-ġu <sub>10</sub> -šè la-ba-ni-naġ	g]im-mu la-ba-na-na-áġ	a i-pàd [	[...]
18	ú íb-pà-da ní-mu gu <sub>7</sub> -a-gin <sub>7</sub> ġá-e im-ma-na-ke <sub>4</sub>	ú i-pà-da ní-ġá gu <sub>7</sub> -a-gin <sub>7</sub> ġá-e im-ma-an-ak-en	ú i-pà-ba-da-ġu <sub>10</sub> -šè la-ba-ni-ib-gu <sub>7</sub> / ġá-e ga-mu-ra-ab-ba-ag-en	] gim-mu na-ġá-gin <sub>7</sub> ne gu-mu-ra-te-le	ú i-ʾpà-baʰ ʾ[...] / ġá-e [...]	[...]
19	a íb-pà-da ní-mu na <sub>8</sub> -a-gin <sub>7</sub> ġá-e im-ma-na-ke <sub>4</sub>	a i-<	a i-pà-ba-da-ġu <sub>10</sub> -šè la-ba-naġ / ġá-e ga-mu-ra-ab-til-en	] x gim-mu na-ġá-gin <sub>7</sub> ne gu-mu-ra-te-le	[a] i-pà-ʾbaʰ ʾ[...] / ġá-e [...]	[...]
20	mu diġir-mu li-bi-in-du <sub>11</sub> -ga-gin <sub>7</sub> in-ga-mu-ra-ab-til-e	mu diġir-mu li-bi-in-du <sub>11</sub> -ga-gin <sub>7</sub> ġá-e ga-mu-ra-ti-le	mu diġir-re-e-ne li-bi-in-du <sub>11</sub> -ga / ġá-e ga-mu-ra-ab-til-en			
21	é-mu é-ér-ra ba-ni-in-gur im-ġá ma-tar-re-e	é-mu é-ér-ra ma-ni-in-ku <sub>4</sub> èn-ġá a-tar-re	é-ġu <sub>10</sub> é še àm-ša <sub>4</sub> mu-ni-in-ku <sub>4</sub>	e-mu e-ši-ka mi-ne-ku		

LIGNES 1-21

A partir de la ligne 22, les textes H 175 + 152 et BM 96574 sont fragmentaires et il est souvent impossible de reconstruire les lignes parallèles (voir tableau 1).

Les textes IM 43413 et BM 78198 ont une autre version plus courte de la fin de la prière (voir tableau 2).



	A = VAT 13608	B = VAT 13630	C = K 6018+ (F)	D = K 6018+ (R)	E = K 8183
1	ᵀÉNᵀ [aᵀ-t]aᵀ be-lum a[s-ka-ru] ᵀkulᵀ-la-ti [...]	[ÉN aᵀ-t]aᵀ be-lum UD.SAKAR kul-la-t[ú] bi-ᵀx.xᵀ	ᵀÉNᵀ EN UD.SAKAR kul-la-[ti...]	[É]N EN na-an-na-ru kul-lat bi-ni-ti	[            bī]-nu-ut
2	a-šar ki-i šam-mi er-[še-tum ...]	[ki-m]a šam-mi KI-ti a-dir-tú ul-du	a-šar ᵀᵀᵀ.A er-še-tum a-dirᵀ-[ti...]	ᵀaᵀ-šar it-ti ᵀᵀᵀ.A KI-tim a-dir-ti ul-du	<sup>d</sup> a-šar
3	er-še-tu ma-ḫi-rat ABZU [...]	er-še-tum ma-ḫi-ra-at ana ABZU a-dir-ti	ki-ma ḫi-ri-ti ana ABZU a-dir-t[i]	[K]i-tim ma-ḫi-rat ana ABZU a-dir-ti liš-du-ud	[   a-n]a/an]a ABZU a-dir-ti ᵀliš-du-udᵀ
4	la eš-ru-ti lim-ḫu-[ru ...]	li-il-du-ud la eš-ru-tu[m]	la-ši-ru-tum lim-ḫu-ra a-di-ra-t[i-ia]	la eš-ru-tu lim-ḫu-ru a-di-ra-ti.M[U]	
5		lim-ḫu-ru a-di-ra-te-ia			[lim-ḫu-ru] ᵀaᵀ-di-ra-ti-ia
6	i-šá-ru-ti lim-ḫu-r[u-in-ni]			[i]-šá-ru-tu lim-ḫu-ru-in-[ni]	
7	šu-šu-ru-ti li-ten-n[u-ú] it-ti-ia			[š]u-šá-ru-tu li-ten-nu-ú it-ti.MU	
8	liš-du-ud ar-ni la pa-li-ḫi ma-ḫar-ka lil-qí			ᵀlišᵀ-[d]u-ud ár-ni la pa-li-ḫu ma-ḫar-ka lil-[qí]	
9	ana-ku ana su-ul-li-ka ak-ta-mis ma-ḫar-[ka]	ana-ku a-na su-li-ka uk-ta-mi-is	ana-ku ana sul-li-ka ak-ta-mis ma-ḫar-ka lu-bi-[ib]	EN [a-n]a-ku a-na sul-li-ka ak-ta-mis ma-ḫar-ka lu-b[i-ib]	[            ] lu-bi-ib
10	[l]u-še-er lu-uš-lim-ma lu-ut-ta-²-id DIĜIR-ut-ka	ma-ḫar-ka lu-ši-ir			

11	[dà]-li-li-ka lud-lu[l]				
12		KA.INIM.MA DIĜIR ŠĀ.DAB.BA GUR.RU.D[A.K]AM	KA.INIM.MA ŠU.ĪL.LĀ <sup>d</sup> Šin	KA.[INI]M.MA šá IGI.DU <sub>8</sub> .A <sup>d</sup> Šin HUL SAG <sub>10</sub> .GA.[KAM]	[KA.INIM.MA ... <sup>d</sup> EN.Z]U.KA[M]



# Hittite Prayers to the Sun-God for Appeasing an Angry Personal God

## A Critical Edition Of *CTH* 372–74

*by Daniel Schwemer*

The Hittite prayers *CTH* 372–74, conveniently labelled ‘Prayer of a Mortal’, ‘Prayer of Kantuzili’ and ‘Prayer of a King’ in Singer’s translation of Hittite prayers (2002a: 30–40), have long been recognised as a group of prayers which share not only a common basic structure, but also many parallel passages without being mere duplicate manuscripts. All three prayers begin with an extensive hymn to the male Sun-god who is asked to intercede with the supplicant’s angry personal god. This is followed by a plea that in the main addresses the angry god directly — thus spelling out the message the Sun-god is asked to transmit. The two addressees of the prayer can occasionally be confused: *CTH* 374 once gives “Sun-god” where the parallel texts have the expected “my god” (line 71” // *CTH* 373: 46’ // *CTH* 372: 160).

The hymn to the Sun-god is clearly influenced by Babylonian Utu-Šamaš hymns; probably whole chunks of text were taken over from a Hittite translation of a Sumero-Akkadian Šamaš hymn, rephrased and combined with motifs and phraseology of the Hittite tradition; the closest parallel known so far is a Sumerian hymn addressed to Utu that shares many lines and motifs with the Hittite prayers edited here (H 150 //, ed. Cavigneaux 2009: 7–13; cf. Metcalf 2011). Also the plea to the personal god is heavily influenced by Akkadian prayer language; a few passages are more or less literal translations from Babylonian prayers for appeasing an angry god (Lambert 1974, Güterbock 1974, 1978: 132–33, Wilhelm 1994, Görke 2000: 101–17). However, many individual passages and, more importantly, the composition as a whole have no parallels in the Babylonian tradition and must be attributed to the Hittite scribes who developed the literary genre of Hittite prayers making free use of adaptable Babylonian texts and traditions.

The text group *CTH* 372–74 is of special importance for our understanding of the development of the genre of Hittite prayers as a whole. Two versions, *CTH* 373 and 374, date to the Early Empire period and are preserved in contemporary Middle Script sources. It seems that at this time the prayer to the Sun-god for appeasing an angry god was a well-established type of text, though it is impossible to give a precise date for the archetype on which both texts ultimately depend. The prayer probably became part of the advanced scribal curriculum (see the introductory remarks on *CTH* 372 and on *CTH* 374 ms. D) and was used as a model text by the scribes who composed Mursili’s hymns and prayers to the Sun-goddess of Arinna (*CTH* 376, see Güterbock 1980, Singer 2002a no. 8 and 16).

The exact relationship between the three prayers and its implications for the function of the individual texts and their sources as well as for the composition techniques used in the production of Hittite prayers generally deserve further study, but must be investigated within the framework of a general study of phenomena of intertextuality in Hittite prayers. The scope of the present contribution is merely to provide a critical synoptic edition of the sources of *CTH* 372–74 which have so far been identified.<sup>1</sup> Like all previous studies on this group of texts the present edition relies heavily on H.-G. Güterbock's groundbreaking contributions to *CTH* 372–74 and 376 (1958, 1974, 1978a, 1978b, 1980, and, last but not least, numerous contributions to *CHD*). The last comprehensive edition of the texts (Lebrun 1980: 92–131) is still an important starting point, but was not without its flaws even at the time of publication (cf., e.g., Marazzi 1983) and is now outdated by the identification of new fragments and a better understanding of the distribution of the individual manuscripts to the texts. S. Görke edited all three texts in her unpublished MA thesis written under the supervision of V. Haas at the Freie Universität, Berlin; the thesis became available to me only after the present study had been basically completed, but was used with much benefit during revision. Needless to say our edition greatly benefited from I. Singer's recent translation of all Hittite prayers including *CTH* 372–74 (2002a), and more often than not the translations offered here follow Singer's lead.

Thanks are due to Prof. G. Wilhelm who kindly made available unpublished materials from the resources of the project "Hethitische Forschungen" at the Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Mainz, and Prof. H. Klengel and Dr J. Marzahn for giving access to Boğazköy photographs kept in the Vorderasiatisches Museum, Berlin. Furthermore I would like to thank Director Melih Arslan for the friendly reception at the Anadolu Medeniyetleri Müzesi, Ankara, as well as Dr Rukiye Akdoğan, Ms Ismet Aykut, Ms Mine Çifçi and Dr Şerife Yılmaz for their kind support during my stay. I am indebted to the Musée d'Art et d'Histoire, Geneva, for promptly providing an excellent photograph of MAH 16861. Special thanks are due to Susanne Görke, Mainz, who put her unpublished edition of *CTH* 372–74 (MA thesis, FU Berlin) at my disposal, and also gave me access to her notes on Bo 9659 joined by her to *CTH* 374 ms. C<sub>1</sub>. Finally, I would like to thank Charles Steitler for his diligence in preparing the glossary as well as his corrections and suggestions.

The present article was first completed early in 2008 and has since been updated, though not systematically revised (cf. also the *Addendum* by Charles Steitler).

<sup>1</sup> Note the following conventions used in the synopsis: → = line continues in this ms., / = line breaks in this ms., | = ruling in this manuscript. Abbreviations follow the conventions of the *Chicago Hittite Dictionary*.

*The Prayer of Kantuzili (CTH 373)*

The prayer of Kantuzili is preserved on a single column tablet written in a Middle Hittite ductus (KUB 30.10). A small fragment, also written in the older Hittite script (KBo 25.111), is a duplicate to parts of the obverse, but may deviate occasionally from our main manuscript (see line 16'). The name of Kantuzili is not preserved on the small fragment, and it may have been assigned to a different person or no specific supplicant at all. Palaeographically the small fragment could predate the Kantuzili manuscript, but too few signs are extant to allow a confident dating. The language of the text has been characterised as 'Old Hittite' by *CHD* (cf. Güterbock 1978a: 129, 138–39) and bears all the hallmarks of older Hittite texts (genitive plural in *-an*, consistent distinction between nominative and accusative with nouns and pronouns, consistent use of suffixed possessive pronouns as markers of unemphatic possession, pleonastic genitive construction, loss of word-final *r*, middle voice forms without final *-ri* and *-i* etc.). The use of *-ma* and non-geminating *-a*, however, suggests a post-Old Hittite, i.e., Middle Hittite, date also for the text itself (cf., e.g., *watar=ma=z* in line 16' and *innarahhat=ma* in line 18'; for *-ma* and *-a* in Old Hittite see Melchert 1984: 30 with fn. 9, Rieken 2000: 412–13, Melchert 2007), as do the usage of enclitic *-mu* in possessive function (line 54', cf. Garrett 1990: 172), the complete absence of the conjunctions *ta-* and *šu-* and, finally, the co-occurrence of *-ašta* and *-šan* with the ablative and the locative respectively (lines 15', 47', cf. *CHD* § 155a).

Since all known Hittite prayers were composed for members of the royal family, Kantuzili, to whom the present prayer is ascribed, was certainly a Hittite prince (or king). It is usually assumed that the Kantuzili of the prayer is identical with Kantuzili 'the Priest', probably a brother of Tuthaliya II and son of Arnuwanda and Asmunikkal (for this Kantuzili see Görke 2000: 81–90, Singer 2002b, Dincol 2001: 94–6, Freu 2002: 65–74, all with further references; for his and his brothers' attribution to the generation after Arnuwanda, cf. now also the reference to his brother Par[iyawatra] in KBo 53.10 [*CTH* 375]). Indeed certain passages of the text can be read in light of the Middle Hittite instruction for temple servants (especially lines 13'–17', though these lines follow a Babylonian model) and may have been adapted and composed with a priest as the client in mind (or by the priest himself, as Singer 2002b: 310 suggests). It cannot be excluded, however, that the prayer was composed for an earlier Kantuzili, namely the father of Tuthaliya I who is known from a seal impression of Tuthaliya and is possibly also attested in the offering lists for members of the royal family (see Otten 2000, Fuscagni 2002, Singer 2002b: 308–9).

Be that as it may, we can safely conclude that the Kantuzili prayer is a composition of the Early Empire ('Middle Hittite') period preserved on a contemporary manuscript (KUB 30.10). It is not excluded that an even earlier

prayer served as a model for the present text and the fragment KBo 25.111 *could* represent an Old Script manuscript of such a text. But in view of the general development of the genre (cf. Singer 2002b), such an assumption would have to be based on much firmer evidence and it seems advisable for the time being to regard KBo 25.111 too as a Middle Script manuscript.

Only the central part of the Kantuzili prayer is preserved in the extant sources. At the beginning almost all of the introductory hymn to the Sun-god is lost, at the end a substantial part of the plea to the angry personal god. The introductory hymn is fully preserved in *CTH* 372, and can be almost completely restored in *CTH* 374. It is very likely that the prayer of Kantuzili began with the very same hymn. Wilhelm (2010) argues that the resumption of the address to the Sun-god on the reverse of ms. A (line 30' = rev. 1) is an indication that two originally independent prayer texts have been combined in the prayer of Kantuzili.

#### Manuscripts:

A	KUB 30.10	425/c + 558/c + 560/c	Bk. A
B	KBo 25.111	8/w	Bk. D
<i>(both fragments collated)</i>			

#### Previous editions:

Grobe 1953 (*non vidi*), Lebrun 1980: 111–20, Görke 2000: 39–57, García Trabazo 2002: 276–87.

#### Previous translations:

Goetze 1950: 400–401, Kühne 1975: 188–91, Singer 2002a: 31–33.

#### Transliteration

- 1' A obv. 1' n[u ] x [ ]  
 2' A obv. 2' ku-i[š-še-e]š-ša-an DINGIR-<sup>1</sup>uš<sup>1</sup> ḥa-<sup>1</sup>tu-ug-ga-a<sup>2</sup> x-x-<sup>1</sup>a<sup>2</sup> ša-a-<sup>1</sup>it<sup>1</sup> n[u-za-kán ša-a-ku-wa-aš-še-et ta-pu-uš-za]  
 3' A obv. 3' da-m[a-a]t-ta na-iš nu A-NA <sup>1</sup>KÁN.-LI i-ia-u-wa Ú-UL pa-<sup>1</sup>a-i nu-uš<sup>1</sup>-ša-an DINGIR-u[š a-pa-a-aš ma-a-an ne-pí-ši]  
 4' A obv. 4' ma-a-na-[aš t]ák-ni-i zi-ga <sup>d</sup>UTU-uš kat-ti-ši pa-i-ši nu i-it a-pé-da-ni A-NA DINGIR-IA te-<sup>1</sup>e-et<sup>1</sup> [nu-uš-ši]  
 5' A obv. 5' ŠA <sup>1</sup>K[Á]N-TU-ZI-LI ut-ta-a-ar-še-et a-ap-pa tar-ku-mi-ia-i  
 A  
 6' A obv. 6' am-me-e[l] DINGIR-IA ku-it-mu-za AMA-IA ḥa-a-aš-ta nu-mu am-me-el DINGIR-IA ša-al-la-nu-uš nu-mu-uš-ša-[an la-ma-an-mi-it]  
 7' A obv. 7' iš-ḥi-eš-ša-mi-it-ta zi-ik-pát DINGIR-IA nu-mu-kán a-aš-ša-u-aš an-tu-uḥ-ša-aš an-da zi-ik-pát [DINGIR-IA]  
 8' A obv. 8' ḥar-ap-ta in-na-ra-a-u-wa-an-ti-ma-mu pé-e-di i-ia-u-wa zi-ik-pát DINGIR-IA ma-ni-ia-aḥ-ta [nu-mu-za]

- 9' A obv. 9' *am-me-el* DINGIR-IA <sup>1</sup>*kán-tu-zi-li-in tu-ug-ga-aš-ta-aš*  
 A ctd. *iš-ta-an-za-na-aš-ta-aš* ÌR-KA *ḫal-za-it-[ta]*  
 B: 1' ] <sup>1</sup>ÌR<sup>1</sup>-[KA
- 10' A obv. 10' *nu-za* DUMU-*an-na-az ku-it ŠA* DINGIR-IA *du-ud-du-mar*  
 A ctd. *na-at-<sup>1</sup>ta<sup>1</sup> ša-a-ak-ḫi na-at<sup>1</sup> <sup>1</sup>Ú<sup>1</sup>-[UL] <sup>1</sup>ga-né-eš<sup>1</sup>-m[i]*  
 B: 2' *na]-at-[ta*  
 A
- 
- 11' A obv. 11' *ku-<sup>1</sup>it<sup>1</sup>-ta im-ma mi-eš-ḫa-ti nu-za-<sup>1</sup>ta<sup>1</sup> ŠA* DINGIR-IA  
 B: 3' *mi-eš]-ḫa-t[i*  
 A ctd. *du-ud-du-mar ḫa-at-ta-ta ḫu-u-ma-an-ta ša-ki-n[u]-un*  
 B ctd. ]
- 12' A obv. 12' *nu A-NA* DINGIR-IA <sup>1</sup>Ú-UL *ku-uš-ša-an-ka li-in-ku-un*  
 B: 4' [ *li-i]n-ku-u[n*  
 A ctd. *li-in-ga-in-na-aš-ta <sup>1</sup>Ú-UL ku-uš-ša-an-ka šar-ra-aḫ-ḫa-at*
- 13' A obv. 13' *ši-ú-ni-mi-ma-mu ku-it šu-up-pi a-da-an-na na-at-ta a-ra*  
 B: 5' *n]a-at-t[a*  
 A ctd. *na-at <sup>1</sup>Ú-UL ku-uš-ša-an-ka e-du-un*
- 14' A obv. 14' *nu-za tu-ek-kam-ma-an na-at-ta pa-ap-ra-aḫ-ḫu-un*  
 B: 6' *pa-ap-ra]-aḫ-ḫu-u[n*  
 A
- 
- 15' A obv. 15' *GUD-<sup>1</sup>un<sup>1</sup>-aš-ta ḫa-a-li-az a-ap-pa <sup>1</sup>Ú-UL ku-uš-ša-an-ka kar-šu-un*  
 A ctd. *UDU-un-aš-ta a-ša-ú-na-az EGIR-pa KI.MIN*  
 B: 7' *na-at-t[a ku-u[š-ša-an-ka*
- 16' A obv. 16' *NINDA-an-za ú-e-mi-ia-nu-un na-an-za A-ḫi-TI-IA*  
 A ctd. *na-at-ta ku-wa-pi-ik-ki e-du-un wa-a-tar-ma-az*  
 B: 8' *wa-a-tar-m]a-az {NINDA} ? →*
- 17' A obv. 17' *ú-e-mi-ia<-nu-un> na-at A-ḫi-TI-IA <sup>1</sup>Ú-UL ku-wa-pi-ik-ki e-ku-un*  
 B: 8' *<sup>1</sup>ú<sup>1</sup>-[e-mi-ia-nu-un ] |*  
 A ctd. *ki-nu-na-ma-an ma-a-an la-az-zi-aḫ-ḫa-at*  
 B: 9' [ *lazziyahḫ-a]t →*
- 18' A obv. 18' *nu tu-el ši-ú-na-aš ud-da-an-ta na-at-ta SIG<sub>5</sub>-aḫ-ḫa-at*  
 B: 9' *nu tu-el [*  
 A ctd. *ma-a-am-ma-an in-na-ra-aḫ-ḫa-at-ma nu tu-e-el*  
 B: 10' ] *tu-el →*
- 19' A obv. 19' *ši-ú-na-aš ud-da-an-ta <sup>1</sup>Ú-UL in-na-ra-aḫ-ḫa-at*  
 B: 10' *ši-ú-[na-aš*  
 A
-



- 20' A obv. 20' *ḥu-iš-wa-tar-ma-pa an-da ḥi-in-ga-ni ḥa-mi-in-kán*  
 B: 11' *ḥa]-<sup>7</sup>mi-in-kán<sup>7</sup>*  
 A ctd. *ḥi-in-ga-na-ma-pa an-da ḥu-iš-wa-an-ni-ia ḥa-mi-in-kán*  
 B ctd. *ḥi-i[n-ga-na-ma-pa*  
 (B breaks)
- 21' A obv. 21' *da-an-du-ki-iš-na-ša DUMU-aš uk-tu-u-ri na-at-ta ḥu-<sup>7</sup>iš-wa<sup>7</sup>-*  
*an-za ḥu-iš-wa-an-na-aš UD<sup>hi.a</sup>-ŠU kap-pu-u-an-te-eš*
- 22' A obv. 22' *ma-a-am-ma-an da-an-du-ki-iš-na-ša DUMU-aš uk-tu-u-ri ḥu-*  
*u<sup>7</sup>-[i]š-wa-an-za e-eš-ta ma-na-aš-ta ma-a-an*
- 23' A obv. 23' *[a]n-tu-wa-aḥ-ḥa-aš i-da-a-lu-wa i-na-an ar-ta ma-na-at-ši*  
*na-at-ta kat-ta-wa-tar*
- 
- A
- 24' A obv. 24' *[ki-nu-n]a-mu-za am-me-el DINGIR-IA ŠÀ-ŠU ZI-ŠU ḥu-u-ma-*  
*an-te-<sup>7</sup>et<sup>7</sup> kar-di-it ki-i-nu-ud-du nu-mu wa-aš-du-ul-mi-it*
- 25' A obv. 25' *[te-e-ed]-du ne-za-an ga-né-eš-mi na-aš-šu-mu DINGIR-IA za-*  
*aš-ḥé-ia me-e-ma-ú nu-mu-za DINGIR-IA ŠÀ-ŠU ki-nu-ud-du*
- 26' A obv. 26' *[nu-mu wa-aš-d]u-ul-mi-it te-e-ed-du ne-za-an ga-né-eš-mi na-*  
*aš-ma-mu<sup>munus</sup> ENSI me-e-ma-ú*
- 27' A obv. 27' *[na-aš-ma-mu Š]A<sup>d</sup> UTU<sup>lu</sup> AZU IŠ-TU<sup>uzu</sup> NÍG.GIG me-e-ma-ú nu-*  
*mu-za DINGIR-IA ḥu-u-ma-an-te-et kar-di-it*
- 28' A obv. 28' *[ŠÀ-ŠU ZI-ŠU] <sup>7</sup>ki-i-nu-ud-du<sup>7</sup> nu-mu wa-aš-du-ul-mi-it te-ed-du*  
*ne-za-an ga-né-eš-mi*
- 
- A
- 29' A obv. 29' *[nu-mu na-aḥ-ša-ra-at-ta-an ta-a]š-nu-mar-ra a-ap-pa zi-ik-*  
*pát am-me-el DINGIR-IA pí-iš-ki*
- 
- A
- 30' A rev. 1 *[<sup>d</sup>UTU-uš ḥu-u-ma-an-ta-an<sup>lu</sup> ŠIPA-ŠU-N]U zi-ik nu-ut-ta ḥu-u-*  
*ma-an-ti-ia ḥa-lu-ka-aš-ti-<sup>7</sup>iš<sup>7</sup>*
- 31' A rev. 2 *[ša-ne-ez-zi-iš nu-mu-uš-ša-an ku-iš DINGIR-I]A š[a]-a-it nu-*  
*mu-uš-ša-an ar-ḥa pa<sup>1</sup>(iz)-aš-ku-ut-ta a-ap-pa-ia-mu-za*
- 32' A rev. 3 *[a-pa-a-aš-pát kap-pu-id-du nu-mu ḥ]u-iš-nu-ud-du nu-<sup>7</sup>mu<sup>7</sup>*  
*ku-iš DINGIR-IA i-na-an pa-i[š] nu-mu ge-en-zu*
- 33' A rev. 4 *[nam-ma da-ad-du ú-ga(?) i-n]a-ni pé-ra-an ta-ri-aḥ-ḥu-un*  
*ma-li-ik-<sup>7</sup>ku<sup>7</sup>-un nu-za nam-ma Ú-UL<sup>7</sup> tar<sup>7</sup>-aḥ-mi*
- 34' A rev. 5 *[nu-mu(?) x x x (x) i-da(?)]-<sup>7</sup>lu<sup>7</sup> ma-a-aḥ-ḥa-an a-ri-ir-ri-iš-ta*  
*nu-<sup>7</sup>mu<sup>7</sup> x [x] x <sup>7</sup>ki<sup>7</sup> na-it-ta*
- 
- A
- 35' A rev. 6 *[nu ŠA DINGIR-IA ša-a-u-wa-a]r(?)<sup>7</sup> kat<sup>7</sup>-ta nam-ma e-ša-ru na-*  
*at a-ap-[pa ka]r-di-iš-ši ma-du*
- 36' A rev. 7 *[x x (x)]<sup>7</sup> i-na-na<sup>7</sup>-az [a]-<sup>7</sup>wa-an ar<sup>7</sup>-ḥ[a] nam-ma ti-it-nu-ut*  
*[<sup>d</sup>UTU-u]š šu-wa-a-ru ma-ia-an-za*
- 37' A rev. 8 *[DUMU<sup>d</sup>EN:Z]U Û<sup>d</sup>NIN.GA[L x x] x [(x)-Š]U<sup>2</sup>-NU zi-ik ka-a-š[a-*  
*ma-at-t]a<sup>2</sup> <sup>1</sup>kán-tu-zi-li-iš ÌR-KA*
- 38' A rev. 9 *[ki-nu(?) -u]n<sup>2</sup> ḥal-zi-iḥ-ḥu-un nu-<sup>7</sup>mu ḥu<sup>7</sup>-iš-<sup>7</sup>nu-ut nu-ud<sup>7</sup>-*  
*[du]-<sup>7</sup>za<sup>7</sup>-ta k[a<sup>2</sup>-a-ša(?)] me-e-mi-iš-ki-mi*

- 39' A rev. 10 <sup>A</sup> <sup>d</sup>UTU-i iš-*ḫa-a-mi ka-a-ša-az* <sup>1</sup>*kán*.-iš DINGIR-IA <sup>1</sup>*da<sup>2</sup>-aš<sup>2</sup>-ša<sup>2</sup>-*  
<sup>nu<sup>1</sup>-uš<sup>1</sup>-ki-mi<sup>1</sup></sup> [*nu-mu* DINGIR]-IA iš-ta-ma-aš-du
- 40' A rev. 11 <sup>1</sup>*ú-uk<sup>1</sup>-za ni-ku<sup>1</sup>kán*.-iš A-NA DINGIR-IA ku-it i-ia-nu-un nu ku-it  
<sup>1</sup>*[wa-aš-ta-aḫ-ḫu-u]n ši-i-ú-ni-mi*
- 41' A rev. 12 *zi-ik-mu i-ia-aš zi-ik-mu ša-am-na-a-eš ki-nu-na-at-ta* <sup>1</sup>*k[án*.-iš  
<sup>ku-i]t i-ia-nu-un</sup> <sup>lú</sup>DAM.GÀR-ša
- 42' A rev. 13 <sup>LÚ</sup>-aš <sup>d</sup>UTU-i <sup>giš</sup>*e-el-zi ḫar-zi nu* <sup>giš</sup>*e-el-zi mar-ša-nu-uz-zi* [*ú-ga*  
<sup>A-NA</sup>] DINGIR-IA ku-it i-ia-nu-un
- 
- 43' A rev. 14 <sup>A</sup> *nu-mu É-IA i-na-ni pé-ra-an pít-tu-li-ia-aš É-er ki-ša-at nu-mu*  
<sup>pít-tu-li-ia-i pé-ra-an</sup>
- 44' A rev. 15 *iš-ta-an-za-aš-mi-iš ta-ma-at-ta pé-e-di za-ap-pí-iš-ki-iz-zi nu*  
<sup>MU-ti mi-e-ni-ia-aš ar-ma-la-aš</sup>
- 45' A rev. 16 *ma-aḫ-ḫa-an nu-za ú-uk-ka QA-TAM-MA ki-iš-ḫa-at ki-nu-na-*  
<sup>mu-uš-ša-an i-na-an pít-tu-ul-li-ia-aš-ša</sup>
- 46' A rev. 17 *ma-ak-ke-e-eš-ta na-at ši-i-ú-ni-mi tu-uk me-e-mi-iš-ki-mi*
- 
- 47' A rev. 18 <sup>A</sup> *iš-pa-an-ti-mu-uš-ša-an ša-aš-ti-mi ša-a-ne-ez-zi-iš te-eš-ḫa-aš*  
<sup>1</sup>*na<sup>1</sup>-at-ta e-ep-[z]i*
- 48' A rev. 19 *nu-mu-uš-ša-an še-e-er aš-šu-ul na-at-ta iš-du-wa-ri ki-nu-na-*  
<sup>ma-pa</sup> [DINGIR-I]A in-na-ra-w[a-u]-a-ar
- 49' A rev. 20 <sup>Ú</sup> <sup>d</sup>KAL an-da tu-u-ri-ia ma-a-an-mu-kán an-na-az-ma kar-ta-  
<sup>az</sup> [ki]-i i-na-an gul-aš-ta
- 50' A rev. 21 *ú-ga-at-za a-ap-pa* <sup>munus</sup>ENSI-ta na-at-ta ku-uš-ša-an-ka pu-nu-  
<sup>uš-šu-un</sup>
- 
- 51' A rev. 22 <sup>A</sup> *ki-nu-na ši-i-ú-ni-mi pé-ra-an tu-wa-ad-du ḫal-zi-iš-ša-aḫ-ḫi*  
<sup>nu-mu</sup> DINGIR-IA iš-ta-ma-aš [*nu*]-mu LUGAL-an
- 52' A rev. 23 *a-aš-ki* DINGIR-IA <sup>Ú</sup>-UL aš-ša-nu-wa-an-da-an an-du-uḫ-ša-an  
<sup>le-e iš-ša-at-ti nu-mu da-a[n-du-k]i-iš-na-aš</sup> DUMU-li
- 53' A rev. 24 *pé-ra-an ša-a-a[k-l]i-ma-an le-e* <sup>1</sup>GÜB-la-aḫ-ḫi-iš<sup>1</sup>-ki-ši a-aš-  
<sup>šu ku-i-uš iš-ša-aḫ-[ḫu-un nu-m]u ḫu-iš-nu-uz-zi</sup>
- 54' A rev. 25 <sup>1</sup>*Ú<sup>1</sup>-UL ku-iš-k[i n]u<sup>1</sup>-mu<sup>1</sup>* DINGIR-<sup>1</sup>IA<sup>1</sup> [*at-ta(?)*]-a<sup>1</sup>š<sup>2</sup> <sup>1</sup>*i<sup>2</sup>-wa<sup>2</sup>-ar<sup>2</sup>*  
<sup>zi<sup>2</sup>-ik<sup>2</sup></sup> x x <sup>1</sup>*eš<sup>1</sup>* an-na-aš-mi-ša-mu [NU G]ÁL
- 55' A rev. 26 *[zi-i]k<sup>1</sup>-pát-mu<sup>1</sup>-z[a an-na-aš i-wa-ar zi-ik* DINGIR-IA(?)
- 56' A rev. 27 [ ] x  
 (A breaks)

## Translation

- 1'–5' [ ... ]. The god that has become terribly ... angry [with  
 hi]m, has turned [aside his eyes] els[ew]here and does not give to  
 Kantuzili ability to act, [whether that] god [is in heaven] or wheth-  
 er [he is] in the netherworld, you, O Sun-god, will go to him. Go,

speak to that deity of mine [and] convey [to him] Kantuzili's words:

- 6'–10' 'O my god, since my mother gave birth to me, you, my god, have raised me. Only you, my god, are [my name] and my bond. Only you, [my god] joined me up with good people, and only you, my god, taught me doing (well) in a strong place. My god, you have called [me], Kantuzili, servant of your body (and) your soul. My god's mercy that is (with me) since childhood I would not know? And I would n[ot] acknowledge it?
- 11'–14' And ever since growing up, I have exemplified all my god's mercy (and) wisdom. I never swore by my god (falsely) nor did I ever break an oath. I have never eaten what is holy to my god (and hence) not permitted for me to eat. I have not defiled my own body.
- 15'–19' Never did I appropriate an ox from the pen, never did I appropriate a sheep from the fold. I found myself bread, but I never ate it by myself; I found myself water, but I never drank it by myself. If I had recovered now, would I not have recovered at your, the god's command? And if I had regained strength, would I not have regained strength at your, the god's command?
- 20'–23' Life is bound up with death for me, and death is bound up with life for me. A mortal does not live forever, the days of his life are counted. If a mortal were to live forever, (even) if also the evils befalling man, illness, were to remain, it would not be a grievance for him.
- 24'–28' [Now] may my god open his innermost soul to me with all his heart, and may he [tell] me my sins so that I (can) acknowledge them. May my god either speak to me in a dream — and may my god open his heart and tell [me] my [s]ins so that I (can) acknowledge them — or let a dream interpretest speak to me [or] let a diviner [o]f the Sun-god speak [to me] (by reading) from a liver (in extispicy), and may my god open to me with all his heart [his innermost soul], and may he tell me my sins so that I (can) acknowledge them.
- 29'–34' You, my god, give [respect and str]ength back [to me]!' [O Sun-god], you are [the shepherd o]f [all]. Your message [is sweet] for you and everybody. [Let my god who] has become angry [with me] and has rejected me, [let the very same (god) have regard] for me again [and] let him make [me] recover! Let my god who gave me illness [again take] pity on me. [*But I*], I have become tired (and) weary from [illn]ess and (so) I cannot overcome (it) any longer. *As soon as you scraped off [ ... evi]l [from me], you turned [ ... ] to m[e].*
- 35'–38' May [*my god's anger*] again subside, may it *recede* in his [he]art, [and] remove [ ... ] again from (*causing*) illness. [O Sun-go]d,

you are the most vigorous [son of Sî]n and Nikka[l, *the*]ir [ ... ].  
I, Kantuzili, your servant, have [*no*]w invoked you, so let me re-  
cover! I am speaking to y[ou]:

- 39'–42' O Sun-god, my lord, I, Kantuzili, keep ... my god; so let my [god]  
listen [to me]: 'I, Kantuzili, have not done something to my god,  
have I, or [sinn]ed in some way, have I? My god, you made me,  
you created me. But now, [wha]t have I, K[antuzili], done to you?  
The merchant man holds the scales towards the Sun-god and fal-  
sifies the scales (nevertheless). [But I], what have I done [to] my  
god?
- 43'–46' From illness my house has become a house of anguish, and from  
anguish my soul is seeping away from me to another place. Like  
someone ill for years is, so I too have become. And now illness and  
anguish have become too much for me, and I keep telling it to you,  
my god.
- 47'–50' At night sweet sleep does not seize me in my bed, and so no fa-  
vour(able divine message) is revealed to me (in a dream). But now,  
[m]y [god], harness together (divine) Strength and the Strong Deity  
(attaching them) to me! But whether you ordained [th]is illness for  
me from (my) mother's womb, I have never *even* investigated by  
means of a dream interpreters.
- 51'–56' Now I keep crying for mercy before my god. Hear me, my god!  
My god, do not make me an unfavoured person at the kings' gate.  
Do not retract my customary rights before a mortal. Those to  
whom I did good, none of them saves [m]e. To me, my god, *you*  
*are like a [fathe]r* ... I [ha]ve [no] mother, only [yo]u, [*my god,*  
*you are*] to me [*like a mother* ...

Notes:

2': Cf. generally line 31' and its parallels. García Trabazo (following Grobe) reads *ša-a-ku-wa-aš<sup>1</sup>-[ši-it ...]*, but this reading can neither be reconciled with the traces preserved nor does it provide enough text to fill the break at the end of the line. For the beginning of the line, note that asyndeton (here *kuiš=še=ššan*) is typically found with relative clauses in Old Hittite (Hoffner 2007: 391–93). The reading *hatugga* is confirmed by the parallel passage in *CTH 372: 76 (FHG 1 obv. II 2')*: DINGIR<sup>mes</sup>-uš *ha-du<sup>1</sup>-ki x [ ... ]*. Not enough is left of the word between *hatugga* and *šait* to allow any confident restoration. The last sign seems to be A or ZA, and the preceding sign ends in a vertical, but can hardly be RA; therefore *parā* (for possible *\*parā šā-*, cf. *CHD P 139*) or *šarā* are excluded. Traces of a lower horizontal are preserved here and in *FHG 1* at the beginning of the first sign.

2'–4': For the restoration, cf. *CTH 372: 76–82*. DINGIR-*u[š]* seems more likely than DINGIR-*l[A]* at the end of line 3', though the latter reading is not excluded. The phrase *katti=šši paiši* does not imply a command, but simply describes the fact that the Sun-god will visit any god — whether in heaven or in the netherworld — on his daily journey (thus already Kühne 1975: 189 fn. 42); the motif is certainly

owed to the Mesopotamian models followed in the hymnic parts of the text-group CTH 372–74.

6'–7': The restoration of *laman*=*mit* follows CTH 372: 85. The exact meaning of *išhiyeššar* “binding”, “bond” (cf. García Trabazo 2002: 277 “amarra” and Melchert 1988: 220 “mandate”) within the present context is not entirely clear, but Singer’s translation “reputation” (2002a: 32) is far removed from the literal meaning and too much influenced by the preceding “my name”. Though there is no direct parallel to this phrase in the Babylonian prayers, one should note that Akkadian *riksu* “bond” is used in a transferred sense as an epithet of gods and kings who are praised as those who keep the world, the land or the people in order (see CAD R 348–49 for attestations). The same meaning is probably intended here and also in the Old Hittite Labarna ritual KBo 21.22 rev. 44'–45': <sup>4</sup>IŠKUR-*ni-aš* AMA-ŠU, [*la-ba*]-*ar-ni-ma-aš iš-ḫi-eš-ša-aš-ši-it* “For the storm-god she (the storm-god’s mother) is his mother, but for the [Lab]arna she is his bond.” (cf. Kellerman 1978: 200–202). The pair “name” and “bond” therefore seems to refer both to the speaker’s existence and reputation as such (*laman*) and to the god’s role as the guarantor of his existence (*išhiyeššar*).

8': For the interpretation of *innarawanti pēdi*, see the commentary on CTH 372: 88.

9': Lebrun 1980: 112 and García Trabazo 2002: 278 read *ḫalzait*, but both the space left in the break and the paradigm (cf. Old Hittite *paitta* “you gave”) require a reading *ḫalzait[ta]*.

10': Lebrun 1980: 112 read *na-at-kán ša-a-ak-ḫi na-at ka-ni-iš-mi*. Despite the fact that Ehelolf’s copy (confirmed by collation) clearly indicates *na-at-ta* instead of alleged *na-at-kán* and a reading *natta* is implied already in Goetze’s translation (1950: 400b, cf. also Güterbock 1978a: 133) Lebrun’s reading has been followed by Singer 2002a: 32, duly noting that the parallel passage in CTH 372: 92–94 has a negated rhetorical question instead of the positive wording of the Kantuzili prayer (cf. ibid. 45 fn. 9). García Trabazo 2002: 278 correctly reads *na-at-ṭa*, but gives an allegedly fully preserved *ka-ni-iš-mi* as immediately following *na-at* (translating “La clemencia de mi dios, que desde la infancia no conozco, la [reconoceré]”). There are traces of the beginning of a lower horizontal wedge after *na-at* that could well represent the beginning of an *ú*, and the traces after the break clearly read <sup>7</sup>*ga-né-eš-m[i]*, which suggests that the expected *kanešmi* did not immediately follow *n=at*. For syllabic *na-at-ta* and Akkadographic *ú-UL* within the same line, cf. line 13'. Note that there, as here, the Akkadogram is preceded by *na-at*.

11': Beckman 1986: 28 translates “Ever since I was born” (cf. CHD L–N 115a 3. for this meaning of *mai*-). But the following describes the exemplary behaviour of an adult; this follows logically upon the description of the deity’s care since the speaker’s birth in the preceding paragraph. The exact meaning of *kuit imma* within the present context is difficult to define: CHD L–N 115a proposes “even when”, Singer (following Sommer 1939: 679) translates “and the more ..., the more”, García Trabazo has “siempre que”. *imma* often has a generalising meaning; *kuit=a* is parallel to *kuit* in the beginning of the preceding paragraph (line 6': “since my mother gave birth to me”) and therefore most likely means “since” here too.

12': Note the reference to both types of oaths in ancient Near Eastern law: The speaker claims to have never falsely sworn an assertory oath and never to have broken a promissory oath.

15'–17': These lines have a close parallel in the Sumerian and Akkadian prayers for appeasing a personal god, see Güterbock 1974: 325. Following Güterbock 1974: 325 fn. 10, we translate Akkadographic *A-ḪI-TI-IA* as “by myself”; note that the first millennium Akkadian parallel has *ina ramānīšu* within the same context (Lambert 1974: 278 lines 85–86). For a Hittite priest these lines had a very concrete meaning as the regulations in the first preserved paragraphs of the instruction for the temple servants show.

15': García Trabazo and Lebrun read GUD.APIN.LÁ-*ta* and UDU-*un* NI.TA (against Ehelolf's copy). Both readings are ruled out by collation; the *aš* in UDU-*un-aš-ta*, as indicated by Ehelolf, seems to be written over an erased sign, thus suggesting a reading NI at first sight.

20': For the function of *-apa* in these two sentences, see Rieken 2004: 251. Following Rieken, we parse *ḫuišwatar=m(u)=apa* and *hingan=a= m(u)=apa*. This is not an abstract philosophical statement, but an expression of the speaker's closeness to death. For this and the following lines, cf. the Sumerian Utu-hymn H 150 // lines 46–59 (see Cavigneaux 2009: 9–11 and Metcalf 2011).

22'–23': For *kattawatar*, see Puhvel, *HED* 4, 138–40. We follow Puhvel in interpreting *man=at=ši natta kattawatar* not, as by most translators, as a rhetorical question. The speaker's life is close to death because of his illness. If he was immortal, the last consequence of severe illness would be avoided even if humans were still afflicted by illness. In that sense illness would not be a grievance anymore for immortal men. For the interpretation of *idaluwa* as a neuter plural, see van den Hout 2001: 425.

29'–30': Note that the rulings at the end of the obverse and the beginning of the reverse are the ‘Randleiste’ typical for Hittite manuscripts, even though they are not deeper impressed than the other rulings on the tablet; they do not mark the beginning of a new paragraph.

29'–34': For the restorations, cf. *CTH* 372: 128–40. Note that in line 33', as indicated in Ehelolf's copy, traces of a broken sign are preserved before *ni*; the proposed restorations DINGIR-LIM-*ni* (García Trabazo) and *ši-u-ni* (Lebrun) can be safely excluded. The traces suggest *n]a* and the restoration *inani peran*, for which cf. already *CHD* L–N 130a, is virtually certain. Line 34' is still without any parallel that would allow a confident restoration.

35': For *katta eš-* “to subside, to die down”, said of fire, cf. *CHD* P 15; here the subject of *katta ešaru* can hardly be anything but the god's anger. Since the word in question is taken up by *n=at*, a restoration of a neuter noun like *šāwar* seems likely.

37': Lebrun (followed by García Trabazo and Singer) restores <sup>d</sup>NIN.GA[L *za-ma-kur-te-et šA* <sup>na4</sup>ZA.GÌN] x *nu zi-ik ka-a-ša* following the lead of *CTH* 372: 11–12. There is, however, only room for three or four, perhaps five signs in the break. Moreover, *zik* cannot be part of the following sentence whose subject is *Kantuziliš*, but must be the last word of the sentence beginning with <sup>d</sup>UTU-*uš*. Consequently, NU cannot be interpreted as the Hittite conjunction *nu*. The broken sign before NU looks very much like ŠU. Before sentence-final *zik* we expect a second epithet of the Sun-god so that a reading [x x] x [(x)-š]U-NU is almost inescapable. A logogram has to be restored, and [NA-R]A-[AM-š]U-NU “their favourite” seems not to be excluded. For the translation of *kāša* here and elsewhere, see Hoffner 1968a: 532–33.

38': This restoration of the line, proposed already by Grobe and accepted by García Trabazo, is borne out by collation. Grobe proposed restoring *du-ud-du* at the beginning of the line. The text, however, uses *tu-wa-ad-du* (line 51') which is excluded here in view of the space available in the break. If the word to be restored was *du(wa)ddu*, we would also expect *peran=tet* rather than simple *-ta* in *nu=ddu=za=(š)ta*.

39': Lebrun reads DINGIR-IA x x *pu-nu-uš-š[u-un]*; García Trabazo, following Grobe, restores DINGIR-IA [*da-aš-ša-nu*]-*uš-ki-[e-mi]*. The broken sign after *-nu-uš-<sup>r</sup>ki<sup>r</sup>* is probably *mi* (cf. already Güterbock 1974: 326), and the preceding traces admit a reading *da-aš-ša<sup>r</sup>-nu-uš-<sup>r</sup>ki-mi<sup>r</sup>*, but this remains uncertain.

40': The tablet has *ni-ku*, not *i.GiŠ* (so García Trabazo and Lebrun, following Ehelolf's copy; but cf. already CHD L–N 432a). The lowest horizontal of the KU is a bit squashed, but clearly visible.

42': Lebrun and García Trabazo restore *i-da-a-lu* after *maršanuzzi*, but there is only space in the break for two signs before *A-NA*] DINGIR-IA; for the restoration *ú-ga*, cf. already Güterbock 1974: 326.

44': For the translation of MU-ti *mieniyaš*, see Rieken 2001: 75.

48'–49': Parse *kinun=a=m(u)=apa*, cf. already Rieken 2004: 253 fn. 23. The line may be influenced by the Akkadian stock phrase *šēd dumqi lamassi dumqi lirrakis ittīya*, even though <sup>d</sup>ALAD (*šēdu*) was equated with *tarpi-* in the Hittite lexical tradition (Erimḫuš; see Otten 1968: 27–32, cf. Hoffner 1968b, Tischler, HEG III/9, 214–17). For the readings of <sup>d</sup>KAL in Hittite texts, see Hawkins 2005: 290–91; the Hittite Stag-god <sup>d</sup>KAL — Hittite Innara, Luwian Annari, Hittite-Luwian Kurunti(ya) — was associated with Mesopotamian <sup>d</sup>LĀMA = *lamassu*, the protective deity, in the same lexical entry.

49'–50': Lebrun understands this sentence as a rhetorical question, while García Trabazo and Singer (following Goetze) interpret it as a simple declaration (cf. also CHD L–N 147a, P 380a, Mouton 2007: 120). Lebrun translates *appa* with “en-suite” (for temporal *appa* in OH texts cf. HW<sup>2</sup> I 153a); all other translators choose not to render the adverb explicitly. Indeed neither “afterwards” nor “again” seem to make much sense within the present context. It is therefore assumed here too that *appa* implies a repetition of the basic verbal action (investigate < consult repeatedly) as *appan arḫa* in *n=ašta EGIR-an arḫa punuški* “investigate meticulously” (*BĒL MADGALTI* instruction, see CHD P 380a).

Lebrun (followed by Mouton 2007: 120) interprets *-ta* in <sup>munus</sup>ENSI-*ta* as the suffixed possessive pronoun (“à ta devineresse”, Mouton without further comment: “à ton ENSI”); but syntactically it is very unlikely that ENSI is an allative. One expects an ablative (cf. *n=at tuliya punušten*, NS, see CHD P 380b), possibly an instrumental or an accusative (cf. *BĒLIYA=ya=an šA KUR-TI AWĀTE<sup>mcs</sup> punušdu* “may my lord consult him about the affairs of the land”, NH letter, see CHD P 379a). CHD parses <sup>munus</sup>ENSI-*t=a* analysing the underlying form as instrumental (“by means of a dream interpretress”), but not commenting on the interpretation of enclitic *-a-*. Given its position within the sentence *=a* can hardly be interpreted as *-a-* “but”; it would rather have to represent *-a-/-ya-* “and”, “also”. It is difficult to see how the phrase “also by means of a dream interpretress” would fit into the present context, but one should note that CTH 374: 77" has *šA* <sup><munus></sup>ENSI-*ia* within the very same phrase, and possibly *-ya-* adds the connotation of “even”. Two other explanations of *-ta* are possible, though less plausible: *-ta* could be interpreted as an Ak-

kadographic phonetic complement (<sup>munus</sup>ENSI-*TA*) reflecting Akkadian *šā'iltu*; the underlying Hittite word would have to be an accusative then and *punušš-* constructed with a double accusative (“I have never consulted the dream interpreter about it”). Alternatively, one could assume that the stem of the (unknown) underlying Hittite word for “dream interpreter”, “seeress” ended in a liquid or nasal; *-ta* then would represent an OH instrumental in *-t(a)* (as in *kiššarta*, *wedanda*, *išhamanda* or *ištamanta* etc., cf. Melchert 1994: 112). The overall sense of the passage seems to be that the speaker trusts so much in the goodwill of his god that he excludes the possibility of the present illness representing his preordained fate.

53': The reading *ša-a-a[r-lu-u]m-ma-an* (Lebrun, García Trabazo) cannot be reconciled with the traces preserved on the tablet (for the restoration *šākli(n)=man*, cf. CTH 372: 170–71; see now also CHD Š 46a).

54': As so often, enough is preserved between DINGIR-*IA* and *annaš= miš=a=mu* to rule out all the obvious restorations suggested by the parallel passages CTH 372: 174–76 and CTH 374: 80''–85''. Probably only a new duplicate or parallel text will clarify matters eventually.

55': For the proposed restoration, see CTH 374: 84''–85'', but cf. also CTH 372: 176.

### *The Prayer of a King (CTH 374)*

Like the prayer of Kantuzili, the ‘Prayer of a King’ is stylised in the first person, but the speaker is only referred to as “king” and not identified by name. Whether this is an archaic feature or characterises the prayer as a model text rather than a composition designed to be performed for a specific Hittite king is difficult to decide. There is, however, circumstantial evidence that is in favour of the former interpretation: The text mentions the land of Arzawa — within fragmentary context, but probably with reference to concrete historical events (lines 107''ff.) — and none of the manuscripts exhibits the typical characteristics of a student’s tablet.

The text is preserved in a number fragments which probably originally belonged to only four sources. A single column Middle Script manuscript (ms. A) was found at Büyükkale, building A, as was a two-column tablet dating to the same period (ms. B) that only survives in two small fragments. Another two-column Middle Script source was found at Temple I (ms. C), as was a later copy in the same format (ms. D); a PAP-mark in the intercolumnium of ms. D may indicate that this late source comes from a school context. All sources, but especially mss. B–D, are characterised by the frequent use of paragraph rulings, often to mark off single sentences only.

Like the prayer of Kantuzili, the ‘Prayer of a King’ was probably composed in the ‘Middle Hittite’ period, possibly using older models. While the prayer of Kantuzili and the present text are certainly roughly contemporary, it remains unclear which text predates the other and whether one of the



compositions is dependent directly on the other. If, as Singer 2002a: 33 suggests, the reference to Arzawa is to be connected with the western campaigns of Tuthaliya I, and if the Kantuzili prayer is rightly attributed by most scholars to Kantuzili, ‘the Priest’, rather than Kantuzili, father of king Tuthaliya (very likely Tuthaliya I), the present text would predate the prayer of Kantuzili by two generations. The prayer of Kantuzili, then, would be the earliest preserved Hittite prayer that refers to the supplicant by name.

Though represented by four sources, the ‘Prayer of a King’ is still the least well preserved specimen of the prayers to the Sun-god for appeasing the personal god. But for the first ten lines, the opening hymn to the Sun-god, almost completely lost in the extant sources of the Kantuzili prayer, is fragmentarily preserved and can largely be restored after the later ‘Prayer of a Mortal’. Most of the following plea to the personal god and the Sun-god is either well preserved or can be restored more or less confidently based on the two parallel texts. The last section of the text, found partly in ms. A and partly in ms. C, is very broken and in part completely lost. It seems to have contained a section referring to concrete political events unique to this text, but the last paragraphs are apparently very similar to the last (and unfortunately equally fragmentary) section of the ‘Prayer of a Mortal’.

Manuscripts:

A <sub>1</sub>	KUB 30.11 + KUB 31.135 + KBo 34.22 (+)	860/c + 864/c + 1266/c + 260/f + 726/c (+)	Bk. A
A <sub>2</sub>	KUB 31.130	127/b	
<i>(all fragments collated; for KBo 38.203 and KBo 54.301, see the Addendum by Ch. Steitler)</i>			
B <sub>1</sub>	KUB 31.134 (+)	78/c (+) <sup>?</sup>	Bk. A
B <sub>2</sub>	KUB 31.129	406/d	
<i>(all fragments collated)</i>			
C <sub>1</sub>	KUB 36.75 + unpubl. + unpubl. + KBo 52.13 (+)	Bo 10200 + Bo 4696 + Bo 9659 + 1226/u (+)	T. I
C <sub>2</sub>	KBo 51.15	549/u	
<i>(photographs of C<sub>1</sub> collated; C<sub>2</sub> collated)</i>			
D <sub>1</sub>	KBo 53.8 (+)	1698/u + 221/w (+)	T. I
D <sub>2</sub>	KBo 22.75 (53.8)	Bo 69/187	T. I
<i>(all fragments collated)</i>			

Previous editions:

Grobe 1953 (ms. C<sub>1</sub>, *non vidi*), Güterbock 1958: 237–43 (lines 1’–50’), Marazzi – Nowicki 1978 (various excerpts), Lebrun 1980: 121–31, Güterbock 1980: 42–49 (lines 1’–42’), Görke 2000: 58–75, 186–94.

Previous translations:  
Singer 2002a: 33–36.

### Transliteration

0'	[	...	nu-ut-ta ka-a-ša]
1' B <sub>2</sub> obv. 1 1'	[LUGAL-uš a-ru-wa-n]u-un nu-[ut-ta me-mi-iš-ki-mi]		
B <sub>2</sub>			
2' B <sub>2</sub> obv. 1 2'	[ne-pí-ša-aš t]ák-na-a-aš-ša [ḫu-u-la-le-eš-ni]		
3' B <sub>2</sub> obv. 1 3'	[zi-ik-pát] <sup>d</sup> UTU-uš la-lu-[ki-ma-aš]		
B <sub>2</sub>			
4' A <sub>2</sub> obv. 1'	[		<sup>d</sup> DUMU <sup>d</sup> NIN.GAL →
B <sub>2</sub> obv. 1 4'	[ <sup>d</sup> UTU]- <sup>r</sup> e šar-ku <sup>r</sup> LUGAL-u- <sup>r</sup> e [		]
5' A <sub>2</sub> obv. 1'–2'	[iš-ḫ]i- <sup>r</sup> ú-ul <sup>r</sup> š[a-ak-l]a-i[n] / [zi-ik-pát] →		
B <sub>2</sub> obv. 1 5'	[iš-ḫi-ú]- <sup>r</sup> ul <sup>r</sup> ša-ak-l[i-in	zi-ik-pát]	
6' A <sub>2</sub> obv. 2'	[	ḫa-an-t]e-eš-ki-ši na-aš-ta KUR- <sup>r</sup> ia <sup>r</sup> →	
B <sub>2</sub> obv. 1 6'	[ <sup>d</sup> UTU-u]š ḫa-an-te-eš-ki-[ši		]
7' A <sub>2</sub> obv. 2'–3'	iš-tar-na / [zi-ik-pát aš-ša-nu]-wa-an-za →		
B <sub>2</sub> obv. 1 7'	[iš-tar-n]a zi-ik-pá[t		]
8' A <sub>2</sub> obv. 3'	<sup>d</sup> UTU-uš <ḫa-an-da-an-za>(?) DINGIR-uš zi-ik		
B <sub>2</sub> obv. 1 8'	[	]	uninscribed [
A <sub>2</sub> B <sub>2</sub>			
(undecipherable traces in B <sub>2</sub> obv. 1 9'; B <sub>2</sub> obv. breaks)			
9' A <sub>2</sub> obv. 4'	[da-a-aš-šu iš-ḫi-iš-ša tu]-uk-pát <sup>d</sup> UTU-i pí-ia-an ḫa-an-da-an-za		
10' A <sub>2</sub> obv. 5'	[iš-ḫa-aš zi-ik KUR]- <sup>r</sup> e-aš <sup>r</sup> ḫu-u-ma-an-da-aš at-ta-aš an-na-aš zi-ik		
A <sub>2</sub>			
11' A <sub>2</sub> obv. 6'	[ <sup>d</sup> EN.LÍL-aš at-ta-aš-te-eš KUR]- <sup>r</sup> e <sup>r</sup> 4 ḫal-ḫal-tu-u-mar tu-uk-pát ki-iš-ša- <sup>r</sup> ri-i <sup>r</sup> -ti		
12' A <sub>2</sub> obv. 7'	[ti-ia-an ḫar-zi ḫa-an-ne-eš-n]a-aš iš-ḫa-a-aš zi-ik nu ḫa-an-ne <sup>r</sup> -[eš-na-aš]		
13' A <sub>2</sub> obv. 8'	[pé-e-di da-ri-ia-aš-ḫa-aš-ti-i]š NU GÁL ka-ru- <sup>r</sup> ú <sup>r</sup> -[i-li-ia-aš-ša-kán]		
(A <sub>2</sub> obv. breaks)			
14' C <sub>1</sub> obv. 1 1'–2'	[DINGIR <sup>meš</sup> -na-aš] <sup>r</sup> iš-tar <sup>r</sup> -na / [ <sup>d</sup> UTU-uš šar-ku-u]š		
C <sub>1</sub>			
15' C <sub>1</sub> obv. 1 3'	[DINGIR <sup>meš</sup> -aš-ša-an SÍSKU]R <sup>d</sup> UTU-uš		
16' C <sub>1</sub> obv. 1 4'	[zi-ik-ki-ši ka-ru-ú-i-l]i-ia-ša-aš-ša-an		
17' B <sub>1</sub> obv. 1 1'	[	ḪA.LA-Š]U-Ḫ[U	]
C <sub>1</sub> obv. 1 5'	[DINGIR <sup>meš</sup> -na-aš ḪA.LA-Š]U- <sup>r</sup> NU zi-ik <sup>r</sup> -pát zi-ik-ki-ši		
B <sub>1</sub> C <sub>1</sub>			
18' A <sub>1</sub> obv. 1'	[	a-a]p-pa <sup>r</sup> tu-uk <sup>r</sup> -[pát	]
B <sub>1</sub> obv. 1 2'	[	<sup>giš</sup> I]G <sup>r</sup> a-ap-pa <sup>r</sup> [	]
C <sub>1</sub> obv. 1 6'	[ne-pí-ša-aš] <sup>giš</sup> IG a-ap-pa tu-uk-pát <sup>d</sup> UTU-i		

- 19' A<sub>1</sub> obv. 1'-2' [ ] / [z]i-ik-pát →  
 B<sub>1</sub> obv. 1 3' [ḥa-aš-kán-zi] ṽna-aš-ṽta ne-pí-ša-aš [ ]  
 C<sub>1</sub> obv. 1 7' [ḥa-aš-kán-z]i na-aš-ta ne-pí-ša-aš KÁ-uš zi-ik-pát
- 20' A<sub>1</sub> obv. 2' aš-ša-nu-ṽwa-an-zaṽ [ ]  
 B<sub>1</sub> obv. 1 4' [ ]<sup>d</sup>UTU-uš šar-ra-aš-ki-i[t-ta]  
 C<sub>1</sub> obv. 1 8' [aš-ša-n]u-an-za<sup>d</sup>UTU-uš šar-ra-aš-ki-it-ta  
 A<sub>1</sub>B<sub>1</sub>C<sub>1</sub>D<sub>1</sub>
- 
- 21' A<sub>1</sub> obv. 3' [nu ne-pí]-ša-aš ták-na-a-aš-ša DINGIR<sup>meš</sup>-eš tu-ṽukṽ-[pát] →  
 B<sub>1</sub> obv. 1 5' [ ne-pí-ša-a]š ták-na-a-aš-ša DINGIR<sup>meš</sup>-eš t[u-uk-pát]  
 C<sub>1</sub> obv. 1 9' [ ne]-pí-ša-aš ták-na-a-aš-ša DINGIR<sup>meš</sup>-eš tu-uk-pát  
 D<sub>1</sub> obv. 1 1' [ tu-u]k-pát
- 22' A<sub>1</sub> obv. 3' [ ]  
 B<sub>1</sub> obv. 1 6' [<sup>d</sup>UTU-i k]at-ta-an ka-ne-na-an-t[e-eš]  
 C<sub>1</sub> obv. 1 10' [<sup>d</sup>U]TU-i kat-ta-an ka-ne-na-an-te-eš  
 D<sub>1</sub> obv. 1 2' [ ] (PAP in intercolumnium)
- 
- B<sub>1</sub>C<sub>1</sub>[D<sub>1</sub>]
- 23' A<sub>1</sub> obv. 4' [ku-it-t]a<sup>d</sup>UTU-uš me-mi-iš-ki-ši DINGIR<sup>meš</sup>-ša →  
 B<sub>1</sub> obv. 1 7' [ <sup>d</sup>UTU-uš me-mi-iš-ki-ši DINGIR<sup>meš</sup>-[ša]  
 C<sub>1</sub> obv. 1 11' [ku-i]t-ta<sup>d</sup>UTU-uš me-mi-iš-ki-ši DINGIR<sup>meš</sup>-ša  
 D<sub>1</sub> obv. 1 3' [ ] →
- 24' A<sub>1</sub> obv. 4'-5' a-ap-pa t[u-uk ] / [a-ru]-ṽe<-eš-kán-zi →  
 B<sub>1</sub> obv. 1 8' [ ]<sup>d</sup>UTU-i a-ru-e-eš-kán-zi  
 C<sub>1</sub> obv. 1 12' ṽaṽ-ap-pa tu-uk<sup>ṽd</sup>UTU-iṽ a-ru-ú-iš-kán-zi  
 D obv. 1 3' [a-a]p-pa / [  
 (D obv. 1 breaks)  
 B<sub>1</sub>C<sub>1</sub>
- 
- 25' A<sub>1</sub> obv. 5' <sup>d</sup>UTU-uš ku-ri-im-ma-aš wa-an-nu-mi-i[a-aš-ša ] →  
 B<sub>1</sub> obv. 1 9' [ ku-ri-im-ma-a]š wa-an-nu-mi-i[a-aš-ša ]  
 C<sub>1</sub> obv. 1 13' <sup>ṽd</sup>UTU-ušku-ri-i[m-ma-aš w]a-an-nu-mi-aš-ša at-ta-aš
- 26' A<sub>1</sub> obv. 5' [ ]  
 B<sub>1</sub> obv. 1 10' [ ] zi-i[k]  
 C<sub>1</sub> obv. 1 14' ṽanṽ-na-aš zi-ik  
 A<sub>1</sub>B<sub>1</sub>C<sub>1</sub>
- 
- 27' A<sub>1</sub> obv. 6' [nu<sup>d</sup>U]TU ku-ri-im-ma-aš dam-me-eš-ḥa-an-ta-aš-ša →  
 B<sub>1</sub> obv. 1 11' [ ku-ri-im-p]a-aš dam-mi-i[š-ḥa-an-ta-aš-ša]  
 C<sub>1</sub> obv. 1 15' [nu]<sup>d</sup>UTU-uš ku-ri-i[m-ma-aš d]am-mi-iš-ḥa-an-ta-aš-ša
- 28' A<sub>1</sub> obv. 6'-7' an-t[u-uh-ša-aš ] / [zi-i]k<sup>d</sup>UTU-uš →  
 B<sub>1</sub> obv. 1 12' [ kat-ta-wa-a]-ṽtarṽ zi-ik-p[át ]  
 C<sub>1</sub> obv. 1 16' [a]n-tu-uh-ša-aš k[at-ta-wa-a-tar z]i-ik-pát<sup>d</sup>UTU-uš  
 (B<sub>1</sub> obv. 1 breaks)
- 29' A<sub>1</sub> obv. 7' šar-ni-in-ki-iš-ki-ši →  
 C<sub>1</sub> obv. 1 17' [šar]-ṽni-ik-kiṽ-i[š-ki]-ši

- C<sub>1</sub>
- 30' A<sub>1</sub> obv. 7' *ma-a-na-aš-t[a ka-ru-ú-wa-ri-wa-ar]*  
 C<sub>1</sub> obv. I 18' [ *ka-ru-ú-wa-r*]i-<sup>1</sup>wa-ar<sup>1</sup>  
 (C<sub>1</sub> obv. I breaks)
- 31' A<sub>1</sub> obv. 8' [x (x)] x <sup>d</sup>UTU-uš *ne-e-pí-ša-az ša-ra-a u-up-[zi nu-uš-ša-an]*  
 32' A<sub>1</sub> obv. 9' [*ša-ra-a*]z-zi-ia-aš <sup>1</sup>KUR<sup>1</sup>-ia-aš *kat-te-ra-aš-ša KUR.KUR-aš*  
 [*tu-el-pát*]  
 33' A<sub>1</sub> obv. 10' <sup>d</sup>UTU<sup>1</sup>-wa-aš *la-lu-<sup>1</sup>uk<sup>1</sup>-ki-ma-aš ti-ia-[ri]*
- 
- A<sub>1</sub>
- 34' A<sub>1</sub> obv. 11' *nu* erasure ŠA UR.GI<sub>7</sub> <sup>1</sup>ŠA<sup>1</sup> ŠAH *ha-an-ne-eš-šar zi-ik [ha-a]n-na-at-ta*
- 
- A<sub>1</sub>
- 35' A<sub>1</sub> obv. 12' *šu-up-pa-la-an-na ha-an-ne-eš-ša iš-ši-it ku-i-[e-e]š Ú-UL*  
*me-mi-iš-kán-z[i]*  
 36' A<sub>1</sub> obv. 13' *a-pa-at-ta ha-<sup>1</sup>an<sup>1</sup>-na-at-ta-ri i-da-a-la-u-wa-aš-ša [h]u-wa-ap-pa-aš*  
 37' A<sub>1</sub> obv. 14' *an-tu-uḫ-ša-[aš ha-a]n-ne-eš-ša zi-ik-pát <sup>d</sup>UTU-[u]š ha-an-na-at-ta*
- C<sub>2</sub> obv. II 1' unclear traces  
 A<sub>1</sub> ctd. *zi-ik-pát <sup>d</sup>UTU-[u]š ha-an-na-at-ta*  
 C<sub>2</sub> obv. II 2' [ ] *ha-an-na-a[t-ta]*
- 
- A<sub>1</sub>C<sub>2</sub>
- 38' A<sub>1</sub> obv. 15' *an-tu-uḫ-ša-a[n-na-a]z ku-in DINGIR<sup>mes</sup> ša-a-an-zi*  
 C<sub>2</sub> obv. II 3'-4' [ ] *ku-in DINGIR<sup>mes</sup>-e[š ] /*  
 A<sub>1</sub> ctd. *na-an-ša-an ar-ha*  
 C<sub>2</sub> ctd. [ ] →
- 39' A<sub>1</sub> obv. 16' *pa-aš-ku-wa-an-z[i na-an] a-ap-pa*  
 C<sub>2</sub> obv. II 4'-5' *pa-aš-ku-wa-an-z[i ] /*  
 A<sub>1</sub> ctd. *zi-ik-pát <sup>d</sup>UTU-[u]š ge-en-zu-wa-ši*  
 C<sub>2</sub> ctd. [ ] <sup>d</sup>UTU-uš [ ]
- 
- A<sub>1</sub>C<sub>2</sub>
- 40' A<sub>1</sub> obv. 17' *am-mu-ga LU[GAL-un l]u-lu-wa-i-ši*  
 C<sub>2</sub> obv. II 6'-7' [ ] <sup>d</sup>UTU-uš [ ] /  
 A<sub>1</sub> ctd. *nu <sup>d</sup>UTU-i [UZ]U<sup>?</sup> NINDA-an*  
 C<sub>2</sub> ctd. [ ] →
- 41' A<sub>1</sub> obv. 18' [KAŠ ší]-<sup>1</sup>ip<sup>1</sup>-[pa-an-za-ki-mi]  
 C<sub>2</sub> obv. II 7' [KA]Š š[i-ip-pa-an-za-ki-mi]  
 (C<sub>2</sub> obv. II breaks)
- A<sub>1</sub> ctd. [n]u-mu-za *ha-an-da-a-a[n-ta-an ìR-K]A LUGAL-un*
- 42' A<sub>1</sub> obv. 19' [<sup>d</sup>UTU-uš *ki-šar-ta e-ep-š*]i<sup>1</sup>
- 
- A<sub>1</sub>
- 43' A<sub>1</sub> obv. 20' [nu mi-e-ú-uš *ku-i-uš <sup>d</sup>UTU-u]š tu-u-r[i<sup>?</sup>-ia-an har-ši ...*  
 (A<sub>1</sub> obv. breaks)

break containing text parallel to *CTH* 372: 53–59

- 44'' C<sub>1</sub> obv. II 1' [ ] unclear traces [ ]
- 45'' C<sub>1</sub> obv. II 2' [i-ia-at-ta-ri ZA]G-a[z-t]e-et na-aḥ-ša-ra-[at-t]e-eš  
D<sub>2</sub> obv. II 1' [ ku-u]n-<sup>ṛ</sup>na<sup>ṛ</sup>-a[z-te-et] ]
- 46'' C<sub>1</sub> obv. II 3' [ḥu-ia-an-t]e-eš GÜB-la-az-ma-at-ta ú-ri-t[e-m]e-eš  
D<sub>2</sub> obv. II 2'–3' [ḥu-ia-an-t]e-eš GÜB-l[a-az-ma-at-ta] / <sup>ṛ</sup>ú<sup>ṛ</sup>-ri-te-me-eš →
- 47'' C<sub>1</sub> obv. II 4' [ḥu-i]a-an-te-eš  
D<sub>2</sub> obv. II 3' ḥu-i[a-an-te-eš]  
C<sub>1</sub>D<sub>2</sub>
- 
- 48'' C<sub>1</sub> obv. II 5' <sup>ṛ</sup>BU-NE-NE SUKKAL-KA ku-un-na-az-te-et  
D<sub>1</sub>D<sub>2</sub> obv. II 4' <sup>ṛ</sup>BU-NE-NE SUKKAL-K[Aku]-un-n[a-az-te-et]
- 49'' A<sub>1</sub> rev. 1' [ <sup>d</sup>mi-ša<sup>ṛ</sup>-r[u-ša] ]  
C<sub>1</sub> obv. II 6' i-ia-at-ta <sup>d</sup>mi-ša-ru-ša SUKKAL-KA  
D<sub>1</sub>D<sub>2</sub> obv. II 5' <sup>ṛ</sup>i<sup>ṛ</sup>-ia-at-ta <sup>d</sup>m[i-ša-ru]-ša <sup>ṛ</sup>SUKKAL<sup>ṛ</sup>-K[A]
- 50'' A<sub>1</sub> rev. 1' [ ]  
C<sub>1</sub> obv. II 7' GÜB-la-az-te-et i-ia-at-ta  
D<sub>1</sub>D<sub>2</sub> obv. II 6' [GÜ]B-la-az-te-et [i-i]a-at-ta  
A<sub>1</sub>C<sub>1</sub>D<sub>1</sub>D<sub>2</sub>
- 
- 51'' A<sub>1</sub> rev. 2' [ k]a-a-ša LUGAL-uš a-ru-w[a-nu-un] →  
C<sub>1</sub> obv. II 8' nu-ut-ta ka-a-ša LUGAL-uš <sup>ṛ</sup>a-ru-wa-nu<sup>ṛ</sup>-u[n]  
D<sub>1</sub>D<sub>2</sub> obv. II 7' [nu-u]t-ta ka-a-š[a] ] <sup>ṛ</sup>a<sup>ṛ</sup>-ru-wa-nu-un erasure →
- 52'' A<sub>1</sub> rev. 2' [ ] →  
C<sub>1</sub> obv. II 9' nu-ut-ta me-mi-iš-ki-mi  
D<sub>1</sub>D<sub>2</sub> obv. II 7'–8' [nu-ut-t]a<sup>ṛ</sup> [ ]  
C<sub>1</sub>D<sub>1</sub>
- 
- 53'' A<sub>1</sub> rev. 2'–3' [ ] / [ ] ki-i i-na-an pa-iš →  
C<sub>1</sub> obv. II 10' ku-iš-mu DINGIR-LUM ki-i i-na-an-na pa-iš  
D<sub>1</sub> obv. II 9' <sup>ṛ</sup>ku<sup>ṛ</sup>-iš-mu [ i-n]a-an pa-iš →
- 54'' A<sub>1</sub> rev. 3'–4' nu-u[š-ša-an] /  
C<sub>1</sub> obv. II 11' nu-uš-ša-an DINGIR-LUM a-pa-a-aš ma-a-an  
D<sub>1</sub> obv. II 9'–10' nu-uš-ša-[an] / — a-pa-a-aš ma-<sup>ṛ</sup>a<sup>ṛ</sup>-[an]  
A<sub>1</sub> etd. [ne]-<sup>ṛ</sup>e<sup>ṛ</sup>-pí-ši →  
C<sub>1</sub> etd. ne-<sup>ṛ</sup>e<sup>ṛ</sup>-[pí-ši]  
D<sub>1</sub> etd. [ne]-<sup>ṛ</sup>e<sup>ṛ</sup>-pí-ši →
- 55'' A<sub>1</sub> rev. 4' ma-a-na-aš ták-ni-i z[i-ga pa-i]-š[i]  
C<sub>1</sub> obv. II 12' ma-a-na-aš ták-ni-i zi-ga <sup>d</sup>UTU-uš kat-ti-iš-ši [ ]  
D<sub>1</sub> obv. II 10'–11' ma-a-na-aš ták-ni-i / zi-ga <sup>d</sup>UTU-[uš] kat-ti-iš-ši pa-i-ši  
A<sub>1</sub>C<sub>1</sub>D<sub>1</sub>
- 
- 56'' A<sub>1</sub> rev. 5' [ i-i]t A-NA DINGIR-LIM a-pé-e-da-ni m[e<sup>ṽ</sup>-e-mi] →  
C<sub>1</sub> obv. II 13' nu i-it A-NA DINGIR-LIM a-pé-e-da-ni me-e-m[i]  
D<sub>1</sub> obv. II 12' nu i-it A-N[A DINGIR]-LIM a-pé-e-da-ni me-mi →
- 57'' A<sub>1</sub> rev. 5'–6' [ ni-i]k-ku DINGIR-l[A ] / [ku-i]t i-ia-nu-un →

- C<sub>1</sub> obv. II 14' *ú-uk-za ne-ku DINGIR-IA tu-uk ku-it i-i[a-nu-u]n*  
D<sub>1</sub> obv. II 12'-13' *ú-uk<sup>1</sup>-[za] / ne-ku DINGIR-IA [tu]-uk ku-it i-ia-nu-un*
- 58'' A<sub>1</sub> rev. 6' *nu ku-it wa-aš-t[a-a-aḥ-ḥu-un] →*  
C<sub>1</sub> obv. II 15' *nu ku-it wa-aš-ta-a-aḥ-ḥu-un*  
D<sub>1</sub> obv. II 14' *nu ku-it w[a-aš-t]a-aḥ<sup>sic</sup>-ḥu-un*  
C<sub>1</sub>D<sub>1</sub>
- 
- 59'' A<sub>1</sub> rev. 6'-7' *[DINGIR-I]A ša<sup>1</sup>-am-na-a-eš-<sup>1</sup>mu<sup>1</sup> / [z]i-ik ta-an-du-ki-iš-na-[aš] →*  
C<sub>1</sub> obv. II 16' *DINGIR-IA ša-am-na-a-eš-mu zi-ik da-an-du-[ki-iš-n]a-a[š]*  
D<sub>1</sub> obv. II 15' *DINGIR-IA ša-am-[na-a-eš-m]u zi-ik da-an-du-k[i-iš-na-aš]*
- 60'' A<sub>1</sub> rev. 7'-8' *[ ] i-ia-aš ú-ga A-NA DINGIR-IA / [ku]-<sup>1</sup>it<sup>1</sup> →*  
C<sub>1</sub> obv. II 17' *zi-ik i-ia-aš ú-ga-at-ta ki-nu-un ku-it*  
D<sub>1</sub> obv. II 16'-17' *zi-ik i-i[a-aš ú-g]a-at-ta ki-nu-un / ku-it →*
- 61'' A<sub>1</sub> rev. 8' *i-ia-n[u-un]*  
C<sub>1</sub> obv. II 18' *i-ia-nu-un*  
D<sub>1</sub> obv. II 17' *i-ia-n[u]-un*  
A<sub>1</sub>C<sub>1</sub>D<sub>1</sub>
- 
- 62'' A<sub>1</sub> rev. 9' *[<sup>lu</sup>DA]M.[GÀR] LÚ-iš<sup>d</sup> UTU-i kat-ta-a[n ] →*  
C<sub>1</sub> obv. II 19' *<sup>lu</sup>DAM.GÀR LÚ-iš<sup>d</sup> UTU-i kat-ta-an GIŠ.ÉRIN*  
D<sub>1</sub> obv. II 18' *[<sup>lu</sup>D]AM.GÀR LÚ-i[š] ka]t-ta-an GIŠ.ÉRIN →*
- 63'' A<sub>1</sub> rev. 9'-10' *[ ] GIŠ.ÉRIN mar-ša-nu-zi / [ú-g]a →*  
C<sub>1</sub> obv. II 20' *ḥar-zi<sup>1</sup> nu<sup>1</sup> GIŠ.ÉRIN mar-ša-<sup>1</sup>nu<sup>1</sup>-uz-zi ú-ga(-[at-ta])*  
D<sub>1</sub> obv. II 18'-19' *ḥ[ar-zi] / [nu GIŠ.ÉRI]N<sup>1</sup> mar<sup>1</sup>-ša-nu-u[z-zi ú-g]a-<sup>1</sup>ta<sup>1</sup> →*
- 64'' A<sub>1</sub> rev. 10' *A-NA DINGIR-IA ku-it i-ia-nu-u[n] →*  
C<sub>1</sub> obv. II 21' *ḠA-NA<sup>1</sup> DINGIR-IA ku-it i-[i]a-nu-un*  
D<sub>1</sub> obv. II 19'-20' *A-NA DINGIR-I[A] / : ku-i[t i-ia-nu-u]n*  
C<sub>1</sub>D<sub>1</sub>
- 
- (end of D obv. II, rev. III & IV lost)
- 65'' C<sub>1</sub> obv. II 22' *nu É-IA Ḡiš-ḥa<sup>1</sup>(za)-aḥ<sup>2</sup>-ru<sup>2</sup>-[w]a<sup>2</sup>-aš É-er<sup>1</sup>(text: -IA)*  
A<sub>1</sub> caret
- 66'' C<sub>1</sub> obv. II 23' *Ḡki-i-ša<sup>1</sup>-[a]t*  
A<sub>1</sub> caret  
C<sub>1</sub>
- 
- 67'' A<sub>1</sub> rev. 10'-1' *[nu pít-t]u-li-iš-ki-mi / ḠZI<sup>1</sup>-IA<sup>1</sup>-ma<sup>1</sup> →*  
C<sub>1</sub> obv. II 24' *[nu pít-tu-li-iš]- Ḡki<sup>1</sup>-mi ZI-IA-m[u<sup>2</sup>]*
- 68'' A<sub>1</sub> rev. 11' *ta-ma-at-ta pé-e-di z[a-ap-pi-iš-ki-iz]-zi*  
C<sub>1</sub> obv. II 25' *[ za-a]p-pi-iš-ki-i[z-zi]*  
(C<sub>1</sub> obv. II breaks)  
A<sub>1</sub>
- 
- 69'' A<sub>1</sub> rev. 12' *nu MU-ti me-e-ni-aš ar-ma-la-aš ma-aḥ-ḥa-an n[u-za ú-ug-g]a a-pa-a-aš*
- 70'' A<sub>1</sub> rev. 13' *ki-iš-ḥa-at nu-mu-uš-ša-an i-na-an ma-ak-<sup>1</sup>ke-eš-ta<sup>1</sup> na-at tu-<sup>1</sup>uk<sup>1</sup>*

71''	A <sub>1</sub> rev. 14'	<sup>d</sup> UTU- <i>i me-mi-iš-ki-mi</i>
	A <sub>1</sub>	
72''	A <sub>1</sub> rev. 15'	[ <i>na</i> ]m-ma-mu-uš-ša-an iš-pa-an-ti ša-aš-ti-mi ša-ni-iz-zi-iš t[e-eš- <i>ha-aš</i> ]
73''	A <sub>1</sub> rev. 16'	[ <i>na-at</i> ]- <sup>r</sup> ta <sup>r</sup> e-ep-zi nam-ma-mu-uš-ša-an lam-ni-mi še-e- er a-aš-šu
74''	A <sub>1</sub> rev. 17'	[ <i>Ú-U</i> ]L iš-du-wa-ri
	A <sub>1</sub>	
75''	A <sub>1</sub> rev. 18'	[ <i>nu-mu</i> ] <sup>r</sup> d <sup>r</sup> KAL <sup>d</sup> <sup>r</sup> a-an <sup>r</sup> -na-ri-iš-ša nam-ma <i>Ú-UL</i> ka-ru-ú-i- li-[ <i>ia-at-ta</i> ]
76''	A <sub>1</sub> rev. 19'	[ <i>ma-a-an-mu-kán</i> ] DINGIR-IA an-na-az kar-ta-az a-aš-šu <i>Ú- UL</i> gu[ <i>l-aš-ta</i> ]
77''	A <sub>1</sub> rev. 20'	[ <i>ú-ga-at-za a-a</i> ]p-pa ŠA <sup>&lt;munus&gt;</sup> ENSI-ia <i>Ú-UL</i> ku-uš-ša-an- g[ <i>a<sup>sic</sup> pu-nu-uš-šu-un</i> ]
	A <sub>1</sub>	
78''	A <sub>1</sub> rev. 21'	[ <i>ki-nu-un</i> PA-NI DINGIR-IA <i>d</i> ]u-ud-du <i>hal-zi-iš-ša-aḥ-ḥi nu- mu</i> DINGIR-LIM-IA iš-ta-ma-aš
79''	A <sub>1</sub> rev. 22'	[ <i>Ú-UL aš-ša-nu-wa-an-za(?)</i> ] LÚ-iš ki-iš-ḥa-ti ḥa-an-ni-iš- ša-na-ša-mu pé-di d[i <sup>?</sup> x x (x x)]
	A <sub>1</sub>	
80''	A <sub>1</sub> rev. 23'	[ <sup>r</sup> a <sup>?</sup> -[ <i>aš-šu ku-i-uš(?)</i> iš-ša-aḥ-ḥu-un] →
	C <sub>1</sub> rev. III 1'	<sup>r</sup> a <sup>?</sup> -[ <i>aš-šu ku-i-uš(?)</i> iš-ša-aḥ-ḥu-u]n <sup>?</sup>
81''	A <sub>1</sub> rev. 23'	na-at-mu EGIR-pa i-d[ <i>a-a-lu</i> ]
	C <sub>1</sub> rev. III 2'	n[ <i>a-at-mu</i> ] <sup>r</sup> i-da <sup>r</sup> -a-l[u k]u-it
82''	A <sub>1</sub> rev. 24'	[ <sup>r</sup> z]i-ga-mu-za →
	C <sub>1</sub> rev. III 3'	šar-[ <i>ni-in-ki-iš(?)</i> ]-ká)n <sup>?</sup> -zi zi-ga- <sup>r</sup> mu <sup>r</sup> -za
83''	A <sub>1</sub> rev. 24'	DINGIR-IA at-ta-aš [ ]
	C <sub>1</sub> rev. III 4'	DINGIR-I[A at-ta-a]š i-wa-ar zi-ik
	A <sub>1</sub> C <sub>1</sub>	
	(A <sub>1</sub> rev. breaks)	
84''	C <sub>1</sub> rev. III 5'	an-na-aš-[ <i>mi-ša-m</i> ]u NU GÁL zi-ik-pát- <sup>r</sup> mu <sup>r</sup> -[ <i>za</i> ]
85''	C <sub>1</sub> rev. III 6'	DINGIR-IA a[n-na-aš] <sup>r</sup> i <sup>r</sup> -wa-ar zi-ik <sup>r</sup> ki-nu <sup>?</sup> -[ <i>un</i> ']
86''	C <sub>1</sub> rev. III 7'	pít-tu-li-[ <i>ia-ia-a</i> ]š pé-ra-an UD <sup>hi.ia</sup> -uš GE <sub>6</sub> <sup>hi.</sup> [ <i>a</i> -uš]
87''	C <sub>1</sub> rev. III 8'	la-ak-nu-u[š-ki]-mi
	C <sub>1</sub>	
88''	C <sub>1</sub> rev. III 9'	<sup>r</sup> nu-mu <sup>r</sup> DINGIR-IA ḥu- <sup>r</sup> iš <sup>r</sup> -nu-ut nu-mu wa-aš-du-la-aš
89''	C <sub>1</sub> rev. III 10'	<sup>r</sup> kat-ta <sup>r</sup> -an ar- <sup>r</sup> ḥa <sup>r</sup> iš-ḥi-ia-an-da-an LÚ-an ma-a-a[n]
90''	C <sub>1</sub> rev. III 11'	ar-ḥa la-a nu-mu <sup>r</sup> SIG <sub>5</sub> -u-wa-an-ti pé-e-di QA-T[UM]
91''	C <sub>1</sub> rev. III 12'	e-ep nu-ma-aš-ta a-ru-ša-az ša-ra-a
92''	C <sub>1</sub> rev. III 13'	ḥu-it-ti
	A <sub>2</sub> rev. 1'	traces
	A <sub>2</sub> C <sub>1</sub>	
93''	A <sub>2</sub> rev. 2'	[ <sup>r</sup> ma]- <sup>r</sup> a <sup>r</sup> -aḥ-ḥa-an →
	C <sub>1</sub> rev. III 14'	du-ud-du-wa-ra-an-za-kán LÚ-aš ma-a-aḥ-ḥa-an

- 94'' A<sub>2</sub> rev. 2' *pít-ti-i[a-u-wa-ar ]*  
C<sub>1</sub> rev. III 15' *pít-te-ia-u-wa-ar pé-eš-ši-ia-nu-un*
- 95'' A<sub>2</sub> rev. 3' [ ] →  
C<sub>1</sub> rev. III 16' *nu-uš-ša-an nam-ma da-an-ku-wa-i*
- 96'' A<sub>2</sub> rev. 3' *ta-ga-an-zi-pí ka-<sup>1</sup>ru-ú-i-li<sup>1</sup>-[ia-at-ta]*  
C<sub>1</sub> rev. III 17' *ta-ka-an-zi-pí ka-ru-ú-i-<sup>1</sup>li-ia-at-ta<sup>1</sup>*
- 97'' A<sub>2</sub> rev. 4' [ *ú-e-ḫa-aḫ*]-ḫa  
C<sub>1</sub> rev. III 18' *Ú-UL ú-e-ḫa-aḫ-ḫa*  
A<sub>2</sub>C<sub>1</sub>
- 
- 98'' A<sub>2</sub> rev. 5' [ *ar-aš*]-mi →  
C<sub>1</sub> rev. III 19' *nu wa-a-tar ma-a-aḫ-ḫa-an<sup>1</sup> ku<sup>1</sup>-wa-a-pí ar-aš-mi*
- 99'' A<sub>2</sub> rev. 5' *nu pé-e-da-mi-it Ú-UL ša-aq-qa-aḫ-ḫi*  
C<sub>1</sub> rev. III 20' *nu pé-e-da-mi-it Ú-UL ša-aq-qa-aḫ-ḫi*
- 100'' A<sub>2</sub> rev. 6' [ *ku-it-m*]*a-an<sup>1</sup>* →  
C<sub>1</sub> rev. III 21' *nu<sup>giš</sup> MÁ ma-a-aḫ-ḫa-an ku-it-ma-an*
- 101'' A<sub>2</sub> rev. 6' *ḫa-ta-an-ti-ia a-ar-ḫi* →  
C<sub>1</sub> rev. III 22' *ḫa-ta-an-ti-ia a-<sup>1</sup>ar<sup>1</sup>-ḫi* erasure
- 102'' A<sub>2</sub> rev. 6' *nu Ú-UL ša-a-aq-qa-a[ḫ-ḫi]*  
C<sub>1</sub> rev. III 23' [ ] *<sup>1</sup>I<sup>1</sup>-DI*  
A<sub>2</sub>C<sub>1</sub>
- 
- 103'' A<sub>2</sub> rev. 7' [ ] →  
C<sub>1</sub> rev. III 24' [ ] *ma-a-aḫ-ḫa-an*
- 104'' A<sub>2</sub> rev. 7' [ḫal]-za-iš-ki-mi nu-mu DINGIR-IA QA-TI-IA *e-ep* →  
C<sub>1</sub> rev. III 25' [ *ki-ša*]*r-<sup>1</sup>ta<sup>1</sup>e-<sup>1</sup>ep<sup>1</sup>*  
(C<sub>1</sub> rev. III breaks)
- 105'' A<sub>2</sub> rev. 7'-8' *nu-um-ma-aš-ta / [x x x x x x x x p]é-ra-an lu-lu-wa-u-an-zi kap-pu-u-i nu-mu*
- 106'' A<sub>2</sub> rev. 9' [ ] x *<sup>1</sup>ša-ra<sup>1</sup>-a me-mi-iš-ki-mi*
- 
- 107'' A<sub>2</sub> rev. 10' [ ] x *<sup>1</sup>KUR<sup>uru</sup>AR-ZA-WA te-ep-nu-uš-ki-u-wa-an*
- 108'' A<sub>2</sub> rev. 11' [ ] *<sup>1</sup>me-na<sup>1</sup>-aḫ-ḫa-an-da a-x-[x]*
- 109'' A<sub>2</sub> rev. 12' [ ] x x x-ú-*l[i]*  
(A<sub>2</sub> rev. breaks)  
break of uncertain length  
C<sub>1</sub>
- 
- 110''' C<sub>1</sub> rev. IV 1' [x x x x x x x (x x)] x-mi-it IGI<sup>hi.a</sup>-*<sup>1</sup>it<sup>1</sup>*
- 111''' C<sub>1</sub> rev. IV 2' [an-da a-ú nu-mu-kán LUGAL-un(?)] IGI<sup>hi.a</sup>-*it an-da*
- 112''' C<sub>1</sub> rev. IV 3' [a-ú(?)] *<sup>1</sup>a<sup>1</sup>-pa-aš ḫu-iš-ú-iz-zi*
- 113''' C<sub>1</sub> rev. IV 4' [ ] x-*<sup>1</sup>ti<sup>1</sup> nu an-tu-u-wa-aḫ-ḫa-aš*
- 114''' C<sub>1</sub> rev. IV 5' [ ]-*ta*



C <sub>1</sub>	
115''' C <sub>1</sub> rev. IV 6'	[x x x x x x (x x x)-i]t ku-it-ki
116''' C <sub>1</sub> rev. IV 7'	[ ] x 7-ŠU wa-aš-túl
117''' C <sub>1</sub> rev. IV 8'	[ kat-t]a-an ar-ḫa
118''' C <sub>1</sub> rev. IV 9'	[ ]
C <sub>1</sub>	
119''' C <sub>1</sub> rev. IV 10'	[ ] x tar-ḫu-id-du
120''' C <sub>1</sub> rev. IV 11'	[ wa-aš(?) -t]úl <sup>2</sup> kat-ta-an ar-ḫa
121''' C <sub>1</sub> rev. IV 12'	[ti-it-ta-nu(?) -]du
C <sub>1</sub>	
122''' C <sub>1</sub> rev. IV 13'	[ ] ma-a-aḫ-ḫa-an
123''' C <sub>1</sub> rev. IV 14'	[nu-mu ZI-KA am-mu-uk IGI-an(?) -d]a
124''' C <sub>1</sub> rev. IV 15'	[at-ta-aš-ma-aš an(?) -n]a-aš-ma-aš
125''' C <sub>1</sub> rev. IV 16'	[ZI <sup>hi.a</sup> ki(?) -š]a-[a]n-da
C <sub>1</sub>	
C <sub>1</sub>	
(uninscribed space, C <sub>1</sub> rev. IV breaks before colophon)	
B <sub>2</sub> rev. IV 1'	[ ] x x [
B <sub>2</sub> rev. IV 2'	[ me-n]a-aḫ-ḫa-an-d[a
(uninscribed space, then break; B <sub>2</sub> rev. IV 2' is probably the last line of that manuscript's colophon)	

### Translation

0'–1'	[ ... I, the king], have [prostrated myself to you] and [I am speaking to you]:
2'–3'	[In the circumference of heaven and e]arth, [you alone], O Sun-god, are the (source of) li[ght]!
4'–8'	O [Sun-god], eminent king, son of Nikkal, [you alone, O Sun-god], establish [l]aw (and) custom, and in the land you alone are [widely wor]shipped, you are the <just> <sup>2</sup> god, O Sun-god!
9'–10'	[The strong <i>bond</i> ] is given to [y]ou alone, O Sun-god, [you are] the just [lord], you are father (and) mother to all the [land]s!
11'–14'	[Your father Enlil has put] the four corners of the land into your hand! You are the lord [of judge]ment, and [in the place] of judge[ment you] never [tire]. Also among the prime[val gods], you, O Sun-god, are emine]nt.
15'–17'	[You], O Sun-god, [set the offerin]gs [for the gods], you alone set [the prime]val [gods t]heir [shares].
18'–20'	For you alone, O Sun-god, [they ope]n the door [of heaven] again, you alone, O widely worshiped Sun-god, pass through the gate of heaven!
21'–22'	The gods of [he]aven and earth are bowed down before you alone, O Sun-god!
23'–24'	[What]ever you, O Sun-god, are saying, the gods keep prostrating themselves to you, O Sun-god, again.

- 25'–26' O Sun-god, you are father (and) mother of the orphan and of the bereaved.
- 27'–29' [And] you al[on]e, O Sun-god, make compensation for the gr[ievanc]es of the orphaned and oppressed [p]erson, O Sun-god!
- 30'–33' When [at daybr]eak ... the sun(-god) ris[es] through the sky, [only your], the Sun-god's, light appea[rs] in the [up]per lands and the lower lands.
- 34' You [ju]dge the case of dog (and) pig,
- 35'–37' and (so) the case of animals who do not speak with their mouth, even that you judge; and you alone, O Sun-god, judge the ca[se] against (lit.: of) the evil (and) wicked person.
- 38'–39' You alone, O Sun-god, take pity again on the perso[n] at whom the gods are angry and whom they reject.
- 40'–42' You, O Sun-god, [shall s]ustain me, the ki[ng], that [I may keep] off[er]ing *mea*t, bread (and) [bee]r to (you,) the Sun-god. You shall t[ake] me, [yo]ur ju[st servant], the king, [by the hand, O Sun-god]!
- 43' [For the Four that you, O Sun-go]d, [have] harn[essed, ... break (cf. CTH 372: 53–59)
- 44'–47'' ... you traverse], the Fe[a]rs are [runn]ing on your [ri]ght, while the Terrors are running to your left.
- 48'–50'' Bunene, your vizier, is walking on your right, Mišaru, your vizier, is walking on your left.
- 51'–52'' I, the king, have prostrated myself to you and I am (now) speaking to you:
- 53'–55'' The god that has given me this illness, whether that god is in heaven or whether he is in the netherworld, you, O Sun-god, will go to him.
- 56'–58'' Go, spea[k] to that god (conveying my message): 'I have not done something to you, my god, have I, or sinned in some way, have I?
- 59'–61'' My god, you created me, you made me as a morta[l] – but I, what have I done (now) to you, (my god)?
- 62'–64'' The merchant man holds the scales towards the Sun-god and falsifies the scales (nevertheless). But I, what have I done (to you,) my god?
- 65'–66'' And my house has become a<sup>1</sup> house of *tears*.
- 67'–68'' I am [an]xious, while my soul is seeping away (*from m[e]*) to another place.
- 69'–71'' Like someone ill for years is, [I] have become that one. And the illness has become too much for me, and I keep telling it to you, O my god (!) (text: Sun-god).

- 72''–74'' Moreover, at night sweet sl[ee]p] does [no]t seize me in my bed, and therefore then [n]o favour(able divine message) is revealed for my name.
- 75''–77'' The Strong Deity and divine Strength are no longer [for me] what they use[d to be. Whether] you, my god, did not or[dain] a favour(able lot) [for me] from (my) mother's womb, [I have] neve[r] *even* [investigated] (by means of a consultation) of a dream interpretest.
- 78''–79'' [Now] I keep crying [for m]ercy [before my god]. Hear me, my god! I have become an [*unfavoured*] man, and in the place of judgement [ ... ] for me.
- 80''–83'' [*Those to whom*] I did g[ood] *are* g[iv]ing it back to me *somehow* (*or other*) as evi[l]. But you, my god, you are like a father to me!
- 84''–87'' I have no mother, only you, my god, you are like a m[other] to me. N[ow] I go sleepless (all) days (and) nights from angu[ish].
- 88''–92'' My god, let me recover and release me like a man bound in sins! Take me by the hand in a favourable place and drag me up from the *abyss*!
- 93''–97'' Like a crippled man I have given up running and no longer do I move about on the dark earth as I was used to.
- 98''–102'' And where I flow like water, I do not know my location. Like a boat I do [not] know (my destination) until I arrive at the quay.
- 103''–106'' Like a [ ... ] I keep [c]alling. Take me by the hand, my god, and remember to sustain me before [ ... ]! And [ ... ] me. I am speaking *upwards* [ ... ].
- 107''–11'' [ ... began] to reduce (or: humiliate) ([ ... of]) the land of Arzawa [ ... ] against ... [ ... ] *t[re]at[y]* ... [ ... ] ... [ ... ]  
break of uncertain length
- 110'''–14''' [ ... *look upon*] my [ ... ] with (your) eyes, [*look*] *upon* [*me, the king,*] with (your) eyes! [ ... ] he recovers. [ ... ] and a man [ ... ].
- 115'''–18''' [ ... ] anything [ ... ] seven times the sin(s) [ ... ] away [ ... ].
- 119'''–21''' May [ ... ] prevail [ ... ]. May [ ... ] *re[move si]n(s)* [ ... ].
- 122'''–25''' Just as [ ... ], *my father's (and)* *my* [*moth*]er's [*souls will bec*]ome [*your soul with regar*]d [*to me*].'
- Colophon: [ ... ] when [ ... ]

## Notes:

0'–1': For the restorations, cf. *CTH* 372: 12–13 and here lines 51''–52''.

2'–3': For the restorations, cf. *CTH* 372: 14–15.

4'–8': For the restorations, cf. *CTH* 372: 15–19; the emendation in line 8' is based on comparison with *CTH* 372: 3.

9'–10': For the restorations, cf. *CTH* 372: 19–21.

11'–14': For the restorations, cf. *CTH* 372: 22–26.

15'–17': For the restorations, cf. *CTH* 372: 26–28.

18'–20': For the restorations, cf. *CTH* 372: 29–31.

30'–33': For the restorations, cf. *CTH* 372: 39–42. Apparently, the word at the beginning of line 31' has no counterpart in the parallel text. The preserved traces could be read *a]r*, but there is not enough space for a restoration *ka-ru-ú-wa-ri-wa-ar*, and it seems unlikely, if not entirely excluded, that the word was split between the two lines (i.e., [*ka-ru-ú-wa-ri-*]/[*wa-a*]r).

34': Collation confirms Ehelolf's original copy of the signs in the beginning of the line (KUB 30.11 obv. 3') over Otten's later rendering (KBo 34.22 obv. 11').

40'–42': For the restorations, cf. *CTH* 372: 49–51 with a slightly different wording.

43'–44'': Note that, apparently by a typographic oversight, the broken passage is given as if preserved by Singer 2002a: 34. Following *CTH* 372: 53–59, Singer restores in these lines “a human” in the third person as the praying subject. Given that the whole prayer is stylised in the first person and the speaker refers to himself as “king” in lines 41' and 51'' (cf. also the restorations in lines 1' and 113'') this remains rather doubtful.

44''–7': For the restorations, cf. *CTH* 372: 59–61.

59''–60'': Cf. *CTH* 373: 40'–21'; *dandukišnaš* is a free-standing genitive: “(person) of mortality” (cf. the note on *CTH* 372: 49).

64'': The mark preceding *ku-it* in ms. D marks the line as indented (cf. V. Souček, *RIA* 3, 440 on this usage of the ‘Glossenkeil’); the sign looks rather like a small ‘GAM’ than a single *Winkelhaken* as indicated in the copy.

65''–66'': The passage is only preserved in unpubl. Bo 9659 + KUB 36.75+ (C<sub>1</sub>). The traces preserved before É-er<sup>1</sup> (text: -*la*) are neither in favour of a reading *i-na-na-aš*<sup>1</sup> (thus Görke 2000) nor do they allow for the expected *pittuliyas* (cf. the ‘house of anguish’ motif as attested in *CTH* 372: 154–55 and *CTH* 373: 43'). The reading proposed here remains tentative, not least because it contains an emendation; a future join or another duplicate may well eventually disprove it.

67'': -*ma* in ms. A may be a mistake for expected -*mu*; the traces preserved in ms. C suggest that this tablet had *ZI-la-mu* rather than *ZI-la-ma*.

75'': Only a few signs are missing at the end of the line, and the space available in the break at the beginning of the following line suggests that a new sentence begins with that line. The form to be restored is probably the petrified allative *karuiliyatta* “in the former condition” (cf. here line 96'; for an overview of the attestations, see Rieken 1999: 111–12), though one could also restore *karuiliyeš* “(they are not) the former ones”. In any case, the whole phrase represents a nominal sentence expressing that the attitude of the two deities to the speaker has fundamentally changed.

76''–77'': For this motif, see the note on *CTH* 373: 49'–50', cf. also *CTH* 372: 166–68.

78''–79'': For the restorations, cf. *CTH* 372: 170–71 and *CTH* 373: 51'–52'.

80''–83'': The overlap between mss. A and C in this passage went unnoticed in previous editions and translations. Even taking into account both manuscripts, the preserved text is far from complete, and the present attempt at restoring the full wording remains tentative, though the passage almost certainly contained the same motif as *CTH 373: 53'* (cf. also *CTH 372: 173–74*). At the end of line 81'', one is tempted to restore *idālawit* instead of *idālu kuit*, but the preserved traces do not admit such a reading. We propose to interpret *kuit* here as used in the same way as adverbial *kuitki*.

86'': For the restoration of *kinun*, cf. *CTH 372: 177*.

88''–92'': Cf. *CTH 372: 179–81*.

98''–102'': This motif is paralleled in the Sumerian and Akkadian prayers for appeasing an angry deity.

103''–104'': Cf. *CTH 372: 187–89?*

110'''–12''': Cf. *CTH 372: 209–10*.

115'''–18''': Probably this passage was similar to equally fragmentary *CTH 372: 214–16*.

119''': Cf. equally fragmentary *CTH 372: 217–19*.

122'''–25''': The traces preserved can be compared with the final paragraph of *CTH 372* (lines 222–26). The tentative restoration given above is based on the assumption that the ends of both prayers had basically the same text.

### *The Prayer of a Mortal (CTH 372)*

The so-called ‘Prayer of a Mortal’ is the latest adaptation of the hymn to the Sun-god and prayer to the personal god. The main manuscript, KUB 31.127+ (A), restored from many fragments (see the sketch in Marazzi – Nowicki 1978: 260–62 to which KBo 38.165 has to be added in rev. III), is dated by its use of late LI to the 13<sup>th</sup> century; the frequent use of older sign variants indicates that the tablet was written using (an) older manuscript(s). Fragments B, D, F, and G may be slightly older, but not enough is preserved to allow a confident palaeographic dating. Fragments F and G certainly come from different manuscripts. B and D could perhaps be fragments of the same tablet. Note that KBo 53.7, a mythological fragment (*CTH 370*) was assigned to *CTH 372* by an oversight (KBo 53, Inhaltsübersicht, p. IV). Several manuscripts that were booked with *CTH 372* in the past have been reassigned to *CTH 374* (*supra*) and *CTH 376*, Mursili’s hymns to the Sun-goddess of Arinna, which use the same opening hymn to the Sun-god (see Güterbock 1980 and, for the text, Singer 2002a: 49–54, 73, 113–14). The hymnic opening of the text shares a number of motifs with the Sumerian Utu-hymn H 150 // (ed. Cavigneaux 2009: 7–13; see Metcalf 2011).

Tablet A was not written for a specific named member of the royal family as almost all other preserved Hittite prayers; instead the supplicant is

referred to as a “mortal” (DUMU.LÚ.U<sub>19</sub>.LU, DUMU NAM.(LÚ.)U<sub>19</sub>.LU, DUMU NAM.LÚ.U<sub>19</sub>.LU-*UT-TI*, LÚ NAM.U<sub>19</sub>.LU, LÚ NAM.U<sub>19</sub>.LU-*UT-TI*, cf. the note on line 49). It is unknown whether mss. B–G represent fragments of copies written for specific members of the royal family or not. The reference to a “mortal” rather than the king or another member of the royal family was interpreted by Lebrun (1980: 419) as an indication of “une phase de réelle démocratisation” of Hittite prayer, while Singer (2002a: 6–7) stressed that the corpus of Hittite prayers “is restricted to kings, or, in rare cases, to other members of the royal family”, arguing that the reference to the speaker as a mortal in *CTH* 372 serves “to emphasize the suppliant’s mortality and fragility”.

While the latter is certainly a possible explanation and would be in line with the sentiment expressed in *CTH* 373: 20’–23’, it is worth noting that KUB 31.127+ could hardly be used for an actual recitation of the prayer. The tablet is characterised by numerous erasures,<sup>2</sup> secondary insertions, overwritten passages, and more than a few corruptions which indicate that the scribe struggled with the older original(s) he was working from. Therefore the manuscript represents either, as already suggested by Güterbock 1978a: 130, a first draft of a new prayer based on traditional models or, perhaps more likely, a scribal exercise that presents us with what an advanced student produced confronted with the task of composing a new text based on a number of archaic originals. Whether the work of an expert or an advanced student, the numerous secondary insertions seem to indicate that the scribe worked from more than one original and was actually composing a new text rather than just copying an established text; but it can neither be excluded nor proven that a second person, possibly an instructor checking the text, put in some of the insertions and overwritten passages. Whatever the precise origin of the tablet was, one should not exclude the possibility that the use of “mortal” (or “human”) as a designation of the speaker only reflects the fact that the text, as it stands, was never intended to be actually performed. In this case DUMU.LÚ.U<sub>19</sub>.LU would only have been used as a placeholder (very much like NENNI in Akkadian prayers) and would have been replaced by an actual name had the text been adapted for an actual recitation.

Manuscripts:

A	KUB 31.127 +	804/b + 821/b + 824/b + 825/b + 1269/c + 1646/c + 2122/c + 2129/c +	Bk. A
	KUB 31.131 +	1553/c +	
	KUB 31.132 +	2026/c +	

<sup>2</sup> Too many to indicate all of them in the transliteration where usually only major erased passages or erasures within corrupt or unintelligible passages are noted explicitly.

KUB 36.79 + 798/b + 839/b +  
 KUB 36.79a + 1796/c +  
 KBo 38.165 + 1165/c +  
 ABoT 44 + AnAr 6978 + 6979 +  
 6982 + 6983 + 9158 +  
 ABoT 44a + AnAr 6981 +  
 ABoT 44b + AnAr 9158 +  
 FHG 1 MAH 16861

(all fragments were collated; the collation and new copy of  
 MAH 16861 are based on an excellent photo provided by the  
 Musée d'Art et d'Histoire, Geneva)

B	KUB 31.128 (collated)	2357/c	Bk. A
D	KUB 31.133 (collated)	900/c	Bk. A
F	KBo 14.74 (collated)	131/q	Bk. A
G	KUB 43.67 (collated)	Bo 8476	—

#### Previous editions:

Grobe 1953 (*non vidi*), Güterbock 1958: 237–43 (lines 1–68), Marazzi –  
 Nowicki 1978 (various excerpts), Lebrun 1980: 93–111, Güterbock 1980:  
 42–49 (lines 1–51), Görke 2000: 8–34.

#### Previous translations:

Güterbock 1978a: 130–34 (lines 1–68), Christmann-Franck 1989: 42–47, Ünal  
 1991: 796–99, Wilhelm 1994: 62–63 (lines 1–68), Singer 2002a: 36–40.

#### Transliteration

1 A obv. I 1	<sup>r</sup> d <sup>h</sup> UTU- <i>e iš-ḫa-mi ḫa-an-da-an-za ḫa-an-né-eš-na-aš</i>
B obv. I 1	[ <sup>d</sup> UTU]- <sup>r</sup> e <sup>1</sup> <i>iš-ḫa-a-mi ḫa-an-da-a-an-za</i> <i>ḫ[a-an-né-eš-na-aš] →</i>
2 A obv. I 2	<i>iš-ḫa-aš ne-pí-ša-aš da-a-ga-zi-pa-aš-ša LUGAL-u-e<sup>3</sup></i>
B obv. I 1–2	[ ] / [ <i>ne-p</i> ] <i>i-ša-aš ták-na-aš-ša LUGAL-u-e →</i>
3 A obv. I 3	KUR- <i>e zi-ik du-ud-du-uš-ki-ši tar-ḫu-u-i-la-tar</i>
B obv. I 2–3	<i>ut-n[e-e ] / ir-ḫu-ú-ša-kán →</i>
4 A obv. I 4	<i>zi-ik-pát pé-eš-ki-ši zi-ik-pát ḫa-an-da-an-za</i>
B obv. I 3–4	<i>zi-ik-pát zi-i[k-ki-ši ]</i>

<sup>3</sup> Followed by erased *ut-ne-e zi-* (cf. the following line).

- 5 A obv. I 5 [DIN]GIR-<sup>r</sup>uš<sup>75ic</sup> *ge-en-zu-ú da-aš-ki-ši zi-ik-pát*  
B obv. I 4 DINGIR-uš *ḥu-iš-nu-uš-ki-ši zi-ik-[pát]*
- 6 A obv. I 6 *mu-ga-a-u-wa-ar zi-ik-pát e-eš-ša-at-ti*  
B obv. I 4-5 [ ] / *iš-ta-ma-aš-ki-ši →*
- 7 A obv. I 7 *zi-ik-pát ge-en-zu-wa-la-aš<sup>d</sup>UTU-uš*  
B obv. I 5 *zi-ik-pát g[e-en-zu-wa-la-aš ]*
- 8 A obv. I 8 <sup>r</sup>nu<sup>1</sup> *ge-en-zu zi-ik-pát da-aš-ki-ši ḥa-an-da-an-za-kán*  
B obv. I 6-7 — *ge-en-zu zi-ik-pát da-aš-k[i-ši] / [ḥ]a-an-da-a-an-za-kán →*
- 9 A obv. I 9 <sup>r</sup>an-tu<sup>1</sup>-uḥ-ša-aš *tu-uk-pát a-aš-šu-uš na-an zi-ik-<sup>r</sup>pát*  
B obv. I 7-8 *an-tu-<sup>r</sup>wa-aḥ-ḥa<sup>1</sup>-[aš ] / [n]a-an zi-ik-pát →*
- 10 A obv. I 10 *šar-[l]i-iš-ki-ši<sup>d</sup>UTU-uš šu-wa-ru ma-ia-an-za*  
B obv. I 8-9 [ ] / *[ma]-ia-an-za →*
- 11 A obv. I 11 DUMU<sup>d</sup>N[I]N.GAL *za-ma-kur-te-et ŠA<sup>na4</sup>ZA.GÌN-aš*  
B obv. I 9 DUMU<sup>rd1</sup> [NIN.GAL ]
- 12 A obv. I 12 *ka-a-[š]a-at-ta DUMU.LÚ.U19.LU-aš ÌR-KA*  
B obv. I 10 *[ka]-a-ša-a[t-ta ] →*
- 13 A obv. I 13 *a-ru-wa-a-[i]t nu-ut-ta me-mi-iš-ki-iz-zi*  
B obv. I 11 [ ] / *[nu-u]t-t[a*
- (B breaks)  
A
- 14 A obv. I 14 *ne-pi-š[a-aš t]ák-na-aš-ša ḥu-u-la-le-eš-ni zi-ik-pát*  
15 A obv. I 15 <sup>d</sup>UTU-uš [la]-<sup>r</sup>a<sup>1</sup>-lu-ki-ma-aš<sup>d</sup>UTU-e *šar-ku-i LUGAL-u-e*  
16 A obv. I 16 DUMU<sup>d</sup>NIN.GAL <sup>r</sup>ut<sup>1</sup>-ni-ia-an-da-aš *ša-ak-la-in*  
17 A obv. I 17 *iš-ḥi-ú-ul zi-ik-pát ḥa-an-te-[i]š-ki-ši<sup>d</sup>UTU-i*  
18 A obv. I 18 *šar-ku LUGAL-u-e DINGIR<sup>mes</sup>-na-aš-kán iš-<tar>na zi-ik-pát*  
19 A obv. I 19 *aš<sup>1</sup>-nu<sup>1</sup>-an-za da-a-aš-šu<sup>r</sup> iš<sup>1</sup>-ḥ[i-i]š-ša tu-uk-pát pi-ia-a[n]*  
D obv. I 1' ] x [
- 20 A obv. I 20 *ḥa-an-da-a-an-za ma-ni-ia-[aḥ]-ḥa-ia-aš iš-ḥa-a-aš zi-<sup>r</sup>ik<sup>1</sup>*  
D obv. I 2' *ma-n]i-i[a-aḥ-ḥa-ia-aš*
- 21 A obv. I 21 *da-an-ku-wa-ia-aš KUR-e-[aš] at-ta-aš an-na-aš zi-<sup>r</sup>ik<sup>1</sup>*  
D obv. I 3' *a]n-na-a[š*
- AD
- 22 A obv. I 22 <sup>d</sup>UTU-i GAL-li LUGAL-u-<sup>r</sup>e<sup>1</sup> <sup>d</sup>EN.LÍL-aš *at-ta-aš-t[e-e]š KUR-e*  
D obv. I 4' [ <sup>d</sup>EN.L]ÍL-aš *at-[ta-aš-te-eš ]*
- 23 A obv. I 23 *4 ḥal-ḥal-du-ma-ri tu-uk-[pá]t ki-iš-ri-it-ti<sup>r</sup> ti-ia-an<sup>1</sup> ḥar-zi*  
D obv. I 5' [ *k]i-iš-š[a-ri-it-ti ]*
- 24 A obv. I 24 *ḥa-an-né-eš-na-aš iš-ḥa-a-aš zi-ik nu ḥa-an-[n]é-eš-na-aš pé-e-di*  
D obv. I 6' [ *zi-ik n[u ] →*
- 25 A obv. I 25 *da-ri-ia-aš-ḥa-aš-ti-iš NU GÁL ka-<sup>r</sup>ru-ú<sup>1</sup>-i-li-ia-aš-ša-kán*  
D obv. I 6'-7' [ ] / [ ]
- 26 A obv. I 26 DINGIR<sup>mes</sup>-na-aš *iš-<sup>r</sup>tar-na<sup>d</sup>UTU-uš [š]ar-ku-uš*  
D obv. I 7'-8' [DINGIR<sup>mes</sup>-n]a-aš *iš-tar-na<sup>rd1</sup> [UTU-uš ] /*



- A ctd. DINGIR<sup>meš</sup>-aš-ša-an SÍSKUR  
 D ctd. [ ] →
- 27 A obv. I 27 [z]i-ik-pát z[i-ik-ki-š]i ʿka<sup>1</sup>-ru-ú-i-li-ia-aš-ša-an  
 D obv. I 8' [ z]i-ik-ki-ši ka-r[u-ú-i-li-ia-aš-ša-an]
- 28 A obv. I 28 [DINGIR<sup>meš</sup>]-na-aš HA.LA-[ŠU-NU z]i-ik-pát zi-ik-ki-ši  
 D obv. I 9' [ zi-i]k-ki-ši →
- 29 A obv. I 29 [ne-p]i- ʿša-aš<sup>giš</sup> IG<sup>1</sup> a-ap-pa tu-uk-pát<sup>d</sup>UTU-i ḥa-aš-kán-zi  
 D obv. I 9'-10' ne-pi-š[a-aš ] / [ ḥa-aš-ká]n-zi →
- 30 A obv. I 30 ʿnu<sup>1</sup>-[ká]n [n]e-pi-ša-aš KÁ-aš<sup>4</sup> zi-ik-pát  
 D obv. I 10'-11' nu-kán ne-pi-š[a-aš ] /  
 A ctd. aš-ša-nu-wa<sup>sic</sup>-[a]n-za<sup>d</sup>UTU-uš<sup>1</sup>  
 D ctd. [ ]
- 31 A obv. I 31 šar-re-eš-ki-ši  
 D obv. I 11' šar-ra-aš-ki-it-ta  
 AD
- 
- 32 A obv. I 32 nu ne-pi-ša-aš DINGIR<sup>meš</sup>-eš tu-uk-pát  
 D obv. I 12' [ ]<sup>d</sup>UTU-i  
 A ctd. kat-ta-an ka-ni-na-an-te-eš  
 D ctd. kat-ta-an ka-ne-na-an-t[e-eš]
- 33 A obv. I 33 ták-na-aš-ša DINGIR<sup>meš</sup>-eš ʿtu<sup>1</sup>-uk-pát  
 D obv. I 13' [ <sup>d</sup>UTU]- ʿi<sup>1</sup>  
 A ctd. kat-ta- ʿan<sup>1</sup> ka-ni-na-an-te-ešku-it- ʿta<sup>1</sup>  
 D ctd. KIMIN ku-i-ta →
- 34 A obv. I 34<sup>d</sup>UTU-uš me-mi-iš-[k]i-ši DINGIR<sup>meš</sup>-ša a-[a]p-pa tu- ʿuk-pát<sup>1</sup>  
 D obv. I 13'-14' <sup>d</sup>UTU-uš me-mi-iš-ki-ʿš<sup>1</sup> / [ ]  
 A ctd. a-ru-ú-e-eš-kán- ʿzi<sup>1</sup>  
 D ctd. [a-ru-ú-e-eš-ká]n-zi →
- 35 A obv. I 35<sup>d</sup>UTU-uš dam-me-iš- ʿḥa<sup>1</sup>-an-da-aš  
 D obv. I 14'-15' <sup>d</sup>UTU-uš dam-mi-iš-ḥa-an-da-aš /  
 A ctd. ku-ri- ʿim<sup>1</sup>-ma-aš-š[a a]n-tu-uḥ-ḥa-aš  
 D ctd. [ ] →
- 36 A obv. I 36 at-ta-aš an-na-aš zi-ik ku-ri-im-[m]a-aš  
 D obv. I 15'-16' [a]t-ta-aš an-na-aš zi-ik / [ ]  
 A ctd. dam-m[i-i]š- ʿḥa-an-da-aš<sup>1</sup>  
 D ctd. [dam-mi-iš-ḥa-an-da-aš-š]a →
- 37 A obv. I 37 an-tu-uḥ-ša-aš kat-ta-wa-a-tar zi-ik-[pá]t<sup>d</sup>UTU-uš  
 D obv. I 16'-17' an-tu-uḥ-ša-aš / [ ] →
- 38 A obv. I 38 šar-ni-in-ki-iš-ki-ši  
 D obv. I 17' [šar]-ni-in-ki-iš-ki-ši

<sup>4</sup> Written over an erasure.

- AD
- 39 A obv. I 39 *ma-a-na-aš-ta ka-ru-ú-wa-ar-wa-ar* <sup>d</sup>UTU-uš *ne-pí-ša-az*<sup>1</sup>  
D obv. I 18' [ *ne-pí-iš-za* <sup>d</sup>UTU-uš ]
- 40 A obv. I 40 *ša-ra-a u-up-zi nu-uš-ša-an ša-ra-a-a[z-z]i-ia-<sup>1</sup>aš* *u[t-n]é-e-aš*  
D obv. I 19' [ *ša-ra*]- <sup>1</sup>a-az-zi-ia-aš KUR-e<sup>hi.a</sup> ]
- 41 A obv. I 41 *kat-te-ra-aš-ša ut-ne-ia-aš hu-u-ma-an-da-aš* [ *tu-el-pát*  
D obv. I 20' [ *tu-el-pát* ] ]
- 42 A obv. I 42 <sup>d</sup>UTU-wa-aš <la-a-lu-ki-ma-aš> *ti-ia-ri nu* UR.GI<sub>7</sub>-aš  
D obv. I 21'-22' [ UR.G]I<sub>7</sub>-aš ]  
A ctd. ŠAH-aš-ša *ha-[a]n-né-eš-ša[r]*  
D ctd. ŠAH-aš-ša / [ ] →
- 43 A obv. I 43 *ha-an-na-at-ta-ri šu-up-pa-la-an-na ha-an-né-eš-šar iš-š[i-i]t*  
D obv. I 22'-23' [ *šu-up-pa-la*]-an-na / [ ] →
- 44 A obv. I 44 *ku-i-e-eš Ú-UL me-mi-iš-kán-zi*  
D obv. I 23'-24' [ *m*]e-mi-iš-kán- <sup>1</sup>zi /  
A ctd. *a-pa-a-at-ta ha-an-[n]a-at-ta-ri*  
D ctd. [ ] →
- 45 A obv. I 45 *i-da-la-u-wa-aš-ša hu-u-wa-ap-pa-aš-ša*  
D obv. I 24'-25' [ *i-da-la-u-w*]a-aš-š[a] / [ ]  
A ctd. *an-tu-uḫ-ša-<sup>1</sup>aš* *ha-an-né-eš-šar*  
D ctd. [ *ha-an*]- <sup>1</sup>né-[eš-šar]  
(D breaks)
- 46 A obv. I 46 *zi-ik-pát ha-an-na-at-ta-ri an-tu-uḫ-š[a-a]n-na-az ku-in*  
47 A obv. I 47 DINGIR<sup>mes</sup> *ša-an-zi na-aš-ša-an ar-ḫa pa-aš-ku-wa-an-z[i]*  
48 A obv. I 48 *na-an a-ap-pa zi-ik kap-pu-u-wa-ši na-an ge-en-<sup>1</sup>zu-wa*-[š*i*]  
49 A obv. I 49 *ku-u-un-na LÚ NAM.U<sub>19</sub>.LU-aš ÌR-KA* <sup>d</sup>UTU-uš *lu-lu-wa-a-i*  
50 A obv. I 50 *nu* <sup>d</sup>UTU-i NINDA-an KAŠ *ši-ip-pa-za-ki-u-wa-an ti-ia-az-zi*  
51 A obv. I 51 *na-an ha-an-ta-<sup>1</sup>an*-ta-an ÌR-KA <sup>d</sup>UTU-uš *ki-šar-ta e-ep*
- 
- 52 A obv. I 52 *nu mi-e-ú-uš ku-i-uš* <sup>d</sup>UTU-uš *tu-u-ri-ia-an ḫar-ši*  
53 A obv. I 53 *nu-uš-ma-aš ka-a-ša DUMU NAM.LÚ.U<sub>19</sub>.LU-aš* *ḫal-ki-in šu-uḫ-ḫa-aš*
- 54 A obv. I 54 *nu mi-e-wa-aš-ti-iš ka-ri-ip-pa-an-du nu ku-it-ma-an*  
55 A obv. I 55 *mi-e-ia-wa-aš-te-eš ḫal-ki-in ka-ri-ip-<sup>1</sup>pa*-an-zi *zi-ga*  
56 A obv. I 56 <sup>d</sup>UTU-uš *hu-e-eš nu-ut-ta ka-a-ša LÚ NAM.U<sub>19</sub>.LU ÌR-K*[A]  
57 A obv. I 57 *ut-tar me-ma-i nu ud-da-a-ar-ti-it iš-ta-<sup>1</sup>ma-aš*-[zi]  
58 A obv. I 58 <sup>d</sup>UTU-i *šar-ku LUGAL-u-e 4 ḫal-ḫal-tu-u-ma-ri uk-tu-<sup>1</sup>ri*  
59 A obv. I 59 *iš-tar-na ar-ḫa i-ia-at-ta-ri ZAG-az-te-et*  
60 A obv. I 60 *na-aḫ-ša-ra-at-te-eš hu-i-ia-<sup>1</sup>an*-te-eš GÜB-la-az-ma-<sup>1</sup>at-ta<sup>1</sup>  
61 A obv. I 61 *ú-e-<ri>te-ma-aš hu-i-ia-[a]n-te-eš*
- 
- 62 A obv. I 62 <sup>d</sup>tu-u-re-eš-ga-l[a-x x ḫ]a<sup>2</sup>- <sup>1</sup>az<sup>1</sup> [(x) a]r-ḫa *a-ša-an-te-eš*  
63 A obv. I 63 *ne-pí-ša-az x* [x x] x<sup>mes</sup> [x]-ŠU *pí-i-e-<sup>1</sup>er*

- 64 A obv. I 64 *ne-pí-ši-iš-ša-an* <sup>r<sup>d</sup></sup>UTU-<sup>i</sup> [ku]-u-un DINGIR-LUM <sup>d</sup>du-[u-re-  
eš-ga-l]a-<sup>r</sup>an<sup>7</sup>
- 65 A obv. I 65 *i-e-er nu* <sup>d</sup>bu-ne-ne-ša-a[t-t]a <sup>lú</sup>SUKKAL-K[A]
- 66 A obv. I 66 ZAG-az-ti-it i-ia-at-ta <sup>r<sup>d</sup></sup> [mi-ša-r]u-uš-ša-at-t[a]
- 67 A obv. I 67 <sup>lú</sup>SUKKAL-KA GÜB-la-az-te-et <sup>r</sup>i<sup>7</sup>-ia-at-t[a]
- 68 A obv. I 68 *nu-kán* <sup>d</sup>UTU-uš ne-pí-i[š iš-tar-na] ar-ḥa pa-[i-ši]  
A
- 
- 69 A obv. II 1 <sup>r</sup>nu ša-ra-a-az-zi<sup>7</sup> ne-pí-<sup>r</sup>ša<sup>7</sup>-aš DINGIR<sup>meš</sup>-aš x [
- 70 A obv. II 2 *kat-ta-an-da da-an-ku-i ták-ni-i ka-r*[u-ú-i-li-ia-aš]
- 71 A obv. II 3 DINGIR<sup>meš</sup>-aš pí-d-da-a-ši kat-ti-ir-ra-ma da-a[n-ku-wa-ia-aš]
- 72 A obv. II 4 *ták-na-aš ka-ru-ú-i-li*-<sup>r</sup>ia-aš DINGIR<sup>meš</sup>-aš<sup>7</sup> x [
- 73 A obv. II 5 *ta-ga-za ša-ra-a* x [
- 74 A obv. II 6 *nu-ut-ta ka-a-aš* L[Ú NAM.U<sub>19</sub>.LU
- 75 A obv. II 7 <sup>r</sup>na-an <sup>d</sup>UTU-uš<sup>7</sup> [
- 76 A obv. II 8 DINGIR<sup>meš</sup>-uš ḥa-<sup>r</sup>du-ki<sup>7</sup> x [x x ša-a-i]t(?)
- 77 A obv. II 9 *nu-za-kán* DINGIR-LUM a-pa-a-aš ša-ku-wa-ši-it ta-pu-u[š-za]
- 78 A obv. II 10 *ta-me-e-da na-a-i-eš nu* DUMU NAM.LÚ.U<sub>19</sub>.LU
- 79 A obv. II 11 *i-ia-u-wa-ar* Ú-UL pa-a-i nu-uš-ša-an DINGIR-LIM-iš
- 80 A obv. II 12 *a-pa-a-aš ma-a-an ne-pí-ši ma-a-na-aš ták-ni-i*
- 81 A obv. II 13 *zi-ig-ga-aš-ši* <sup>d</sup>UTU-uš kat-te-eš-ši pa-a-i-ši
- 82 A obv. II 14 *nu i-it a-p[é]-* <sup>r</sup>e<sup>7</sup>-[d]a-ni DINGIR-LIM-ni te-et nu-uš-ši
- 83 A obv. II 15 {nu} ŠA LÚ NAM. <sup>r</sup>U<sub>19</sub>.LU<sup>7</sup>-[UT-T]I ud-da-a-ar EGIR-pa tar-  
kum-ma-[i]
- 
- A
- 84 A obv. II 16 [a]m-me-el DINGIR-LIM ku-it-mu-za AMA-IA ḥa-aš-ta nu-mu  
am-me-el [DINGIR-LIM]
- 85 A obv. II 17 [ša]l-la-nu-uš-ki-ši nu-mu-uš-ša-an la-ma-an-mi-it iš-ḥi-  
i[š-ša-mi-it-ta]
- 86 A obv. II 18 [a]n-tu-u-wa-aḥ-ḥa-aš an-da zi-ik-pát DINGIR-IA <sup>r</sup>uš<sup>7</sup>-ki<sup>7</sup>-it-  
t[a<sup>7</sup> nu-mu]
- 87 A obv. II 18a a[š-š]a-wa<sup>1</sup>(me)-aš an-da zi-ik-pát DINGIR-LUM-IA ḥar-ap-[ta]
- 88 A obv. II 19 <sup>r</sup>in<sup>7</sup>-na-ra-wa-an-ti-mu-kán ḥa-ḥar-ra-an-ni iš-tar-n[a]
- 89 A obv. II 20 <sup>r</sup>i<sup>7</sup>-ia-wa-ar zi-ik-pát DINGIR-IA ma-ni-ia-a[ḥ-ta]
- 90 A obv. II 21 *nu-mu-za am-me-el* DINGIR-IA DUMU NAM.U<sub>19</sub>.LU tu-<sup>r</sup>ug<sup>7</sup>-  
[ga-aš-ta-aš]
- 91 A obv. II 22 *iš-ta-an-za-na-aš-ta-aš* ÌR-KA <sup>r</sup>ḥal-za<sup>7</sup>-[it-ta]
- 92 A obv. II 23 *nu-za* [DU]MU-an-na-za ku-it ŠA DINGIR-IA d[u-ud-du-mar]
- 93 A obv. II 24 Ú-UL ša-ag-ga-aḥ-ḥi na-a[t Ú-UL]
- 94 A obv. II 25 *ka-ni-iš-mi ku-it im-ma* [mi-eš-ḥa-ti]
- 95 A obv. II 26 *nu-za-kán* [š]A DINGIR-IA ḥa-a[t-ta-tar (du-ud-du-mar)]
- 96 A obv. II 27 *ḥu-u-ma-[an-t]a* š[a-ki-nu-un]
- 
- A
- 97 A obv. II 28 *nu A-NA* [DINGIR-IA Ú]-U[L ku-uš-ša-an-ka li-in-ku-un]
- 98 A obv. II 29 *li*-<sup>r</sup>in<sup>7</sup>-[ga-in-na-aš-ta Ú-UL ku-uš-ša-an-ka šar-ra-aḥ-ḥa-at]
- 99 A obv. II 30 *ši-ú-ni*-[mi-ma-mu ku-it šu-up-pí a-da-an-na]

- 100 A obv. II 31 *Ú-UL a-[ra na-at Ú-UL ku-uš-ša-an-ka e-du-un]*  
 101 A obv. II 32 *nu-za GIŠ.[NÁ-IA(??) Ú-UL pa-ap-ra-aḫ-ḫu-un]*  
 102 A obv. II 33 *GUD-un-aš-[ta ḫa-a-li-az a-ap-pa Ú-UL ku-uš-ša-an-k]a*  
 103 A obv. II 34 *kar-šu-[un UDU-un-aš-ta a-ša-ú-na-az]*  
 104 A obv. II 35 *a-<sup>r</sup>ap-pa<sup>r</sup> [Ú-UL ku-uš-ša-an-ka kar-šu-un]*  
 105 A obv. II 36 *NINDA-a[n ú-e-mi-ia-nu-un na-an-za A-ḪI-TI-IA]*  
 106 A obv. II 37 *Ú-U[L ku-wa-pí-ik-ki e-du-un wa-a-tar-ma-az ú-e-mi-ia-nu-un]*  
 107 A obv. II 38 *n[a-at A-ḪI-TI-IA Ú-UL ku-wa-pí-ik-ki e-ku-un]*  


---

 108 A obv. II 39 *ki-n[u-n]a-ma-an [ma-a-an SIG<sub>5</sub>-aḫ-ḫa-at nu tu-el ŠA DIN-  
GIR-LIM]*  
 109 A obv. II 40 *ḫa-a[n-t]a (read: ud-da-an-ta!) Ú-U[L SIG<sub>5</sub>-aḫ-ḫa-at ma-a-  
am-ma-an in-na-ra-aḫ-ḫa-at-ma]*  
 110 A obv. II 41 *nu<sup>r</sup>tu<sup>r</sup>-el ŠA DINGIR-LIM u[d-da-an-ta Ú-UL in-na-ra-aḫ-ḫa-at]*  
 111 A obv. II 42 *TI-tar-ma-pa {ḫa} an-d[a ḫi-in-ga-ni]*  
 112 A obv. II 43 *ḫa-an-d[a-a]n (read: ḫa-mi-in-kán!) ḫi-in-g[a-na-ma-pa  
an-da TI-an-ni-ia ḫa-mi-in-kán]*  
 113 A obv. II 44 *an-<sup>r</sup>tu<sup>r</sup>-uḫ-ša-an TI-ta[r Ú-UL uk-tu-u-ri]*  
 114 A obv. II 45 *te-pu pé-e-da-an ka[t-ta]*  
 115 A obv. II 46 *TI-an-na-aš UD<sup>hi.a</sup>-ŠU [kap-pu-u-an-te-eš]*  
 116 A obv. II 47 *ku-i-<sup>r</sup>it<sup>r</sup>-ma-an DUMU NAM. <sup>r</sup>U<sub>19</sub><sup>r</sup>. [LU uk-tu-u-ri TI-an-za e-  
eš-ta]*  
 117 A obv. II 48 *ma-na-aš-ta ma-a-an [an-tu-wa-aḫ-ḫa-aš i-da-a-lu-wa i-na-an]*  
 118 A obv. II 49 *ar-<sup>r</sup>ta<sup>r</sup>-ri-ia ma-a-na-[at-ši na-at-ta kat-ta-wa-tar]*  


---

 119 A obv. II 50 *ki-nu-na-[m]u-<sup>r</sup>za<sup>r</sup> am-me-el [DINGIR-LIM ŠÀ-ŠU ZI-ŠU ḫu-  
u-ma-an-te-et kar-di-it ki-i-nu-ud-du]*  
 120 A obv. II 51 *nu-mu wa-[aš]-<sup>r</sup>du<sup>r</sup>-ul-me-e[t te-e-ed-du ne-za-an ga-né-  
eš-mi]*  
 121 A obv. II 52 *nu-mu DINGIR-IA za-aš-ḫ[i-ia me-e-ma-ú nu-mu-za DINGIR-  
IA ŠÀ-ŠU ki-nu-ud-du]*  
 122 A obv. II 53 *nu-mu wa-aš-du-<ul>mi-it [te-e-ed-du ne-za-an ga-né-eš-mi]*  
 123 A obv. II 54 *na-at-mu<sup>munus</sup> EN[SI<sup>l</sup>(dam-me-[li) me-e-ma-ú na-at-mu ŠA  
<sup>d</sup>UTU<sup>lu</sup> AZU]*  
 124 A obv. II 55 *IŠ-TU<sup>uzu</sup> NÍG.G[IG me-e-ma-ú nu-mu-za DINGIR-IA]*  
 125 A obv. II 56 *ḫu-u-ma-an-t[e-et kar-di-it ŠÀ-ŠU ZI-ŠU ki-i-nu-ud-du]*  
 126 A obv. II 57 *nu-mu wa-aš-túl-m[i-it te-ed-du]*  
 127 A obv. II 58 *ne-<sup>r</sup>ez-za<sup>r</sup>-[an ga-né-eš-mi]*  


---

 128 A obv. II 59 *nu-mu na-<sup>r</sup>aḫ<sup>r</sup>-ša-r[a-a-ta]-an ta-<sup>r</sup>aš<sup>r</sup>-n[u-mar-ra]*  
 129 A obv. II 60 *EGIR-pa<sup>r</sup> DINGIR<sup>r</sup>-IA pa-<sup>r</sup>a<sup>r</sup>-[i] <sup>d</sup>UTU-uš ḫu-u-m[a-an-da-aš]*  
 130 A obv. II 61 *<sup>r</sup>lúSIPA<sup>r</sup>-ŠU-NU zi-<sup>r</sup>ik<sup>r</sup> nu-ut-ta ḫu-u-ma-an-t[i-ia]*  
 131 A obv. II 62 *[ḫa-l]u-ga-aš-ti-iš ša-ni-iz-zi-iš*  
 132 A obv. II 63 *[nu-mu-u]š-ša-an ku-<sup>r</sup>iš<sup>r</sup> DINGIR-IA ša-i-it*  
 133 A obv. II 64 *[nu-mu-uš-ša-an a]r-ḫa pi-iš-ši-ia-it*

- 134 A obv. II 65 [a-ap-pa-i]a-mu-za a-<sup>1</sup>pa<sup>1</sup>-a-aš-pát kap-pu-id-d[u]  
 135 A obv. II 66 [nu-mu hu-i]š-<sup>1</sup>nu-ud-du<sup>1</sup> nu-mu ku-iš DINGIR-I[A]  
 136 A obv. II 67 [i-na-an pa-iš nu]-mu ge-en-zu nam-ma [da-ad-du]  
 A  
 A  
 137 A rev. III 1 [ú-ga(?) i-na-ni pé-ra-an ta-ri-aḥ-hu-un]  
 138 A rev. III 2 [ma-li-ik-ku-un nu-za nam-ma] <sup>1</sup>Ú-UL tar<sup>1</sup>-[aḥ-mi]  
 139 A rev. III 3 [nu-mu(?) x x x x x ma-aḥ-ḥ]a-an <sup>1</sup>ar<sup>1</sup>?-[ri-ir-ri-iš-ta]  
 140 A rev. III 4 [nu-mu x x] <sup>1</sup>zi<sup>1</sup> [x] x-ta k[i]  
 141 A rev. III 5 [kat-ta nam-m]a e-ša<sup>1</sup>-ru x [  
 142 A rev. III 6 [x x x] x-uš ma-<sup>1</sup>a-ša<sup>1</sup>-an<sup>1</sup> [  
 143 A rev. III 7 [ar-ḥa ti-i]t-nu-ut<sup>d</sup> [UTU-uš  
 144 A rev. III 8 [x x x x x d]a-pi-an-za x [  
 A  
 145 A rev. III 9 [x x x x-a]t<sup>2</sup>-<sup>1</sup>ta<sup>1</sup> [  
 146 A rev. III 10 [  
 147 A rev. III 11 [  
 A  
 148 A rev. III 12 [ki-nu-na(?) -a]t<sup>2</sup>-ta DUMU NA[M.LÚ.U<sub>19</sub>.LU  
 149 A rev. III 13 [x x x] <sup>d</sup>UTU-uš iš-[ta-ma-aš(?)]  
 150 A rev. III 14 [DUMU NAM.LÚ.U<sub>19</sub>].LU-UT-TI A-N[A DINGIR-IA <sup>lu</sup>DAM.GÀR-ša]  
 150a A rev. III 14a [  
 151 A rev. III 15 [LÚ-iš<sup>d</sup>UT]U-i GAM-an<sup>gis</sup>[e-el-zi ḥar-zi]  
 152 A rev. III 16 [nu<sup>gis</sup>e-e]l-zi mar-ša-[nu-uz-zi]  
 153 A rev. III 17 [ú-ga(?) Ú]-<sup>1</sup>UL<sup>1</sup> ku-it [i-ia-nu-un]  
 A  
 lu-x [  
 154 A rev. III 18 [É-ma(?) -m]u i-na-<sup>1</sup>na-<sup>1</sup>ni<sup>1</sup> pé<sup>1</sup>-r[a-an pí-tu-li-ia-aš É-er]  
 155 A rev. III 19 <sup>1</sup>ki-i<sup>1</sup><-ša-at> {<sup>1</sup>tar<sup>1</sup>-aḥ-mi (over erasure)} erasure [nu-mu pí-tu-li-ia-i pé-ra-an]  
 156 A rev. III 20 ZI-<sup>1</sup>IA<sup>1</sup> [d]a-me-e-da-[ni pé-e-di za-ap-pí-iš-ki-iz-zi]  
 157 A rev. III 21 nu UD.KAM-ti [me]-<sup>1</sup>e<sup>1</sup>-ḥu-ni-[i]a-a[š ar-ma-la-aš ma-aḥ-ḥa-an]  
 158 A rev. III 22 nu-za<sup>6</sup> ú-uk a-<sup>1</sup>pa-a<sup>1</sup>-[aš] <sup>1</sup>ki<sup>1</sup>-iš-ḥa-ḥa-<sup>1</sup>at<sup>1</sup> [ki-nu-na-mu-uš-ša-an]  
 x me-e-ni-<sup>1</sup>ia<sup>1</sup>-[aš  
 159 A rev. III 23 i-na-an pí-t-<sup>1</sup>tu-li<sup>1</sup>-[i]a-aš<-ša> ma-ak-ke-<sup>1</sup>e<sup>1</sup>-[eš-ta]  
 160 A rev. III 24 na-at ši-ú-ni-m[i] tu-uk me-mi-iš-[ki-mi]  
 A  
 161 A rev. III 25 iš-pa-an-te-mu-uš-ša-an ša-aš-te-mi ša-n[e-ez-zi-iš]  
 162 A rev. III 26 te-eš-ḥa-aš Ú-UL e-ep-zi lam-ma-an-ma-m[u-uš-ša-an]  
 163 A rev. III 27 <sup>1</sup>še<sup>1</sup>-er aš-šu-ul-li <sup>1</sup>Ú-UL iš-du-wa<sup>1</sup>-ri (over erased iš-du-wa-ri)

<sup>5</sup> The line was secondarily inserted between the lines in smaller script, probably because the scribe forgot a part of the previous sentence (restored accordingly).

<sup>6</sup> Written over erased *nu*.

- 164 A rev. III 28 *in-na-ra-wa-tar-ma-mu* (erased <sup>d</sup>KAL) *ud-da-a-ar* <sup>d</sup>[KAL]  
 165 A rev. III 29 (erased *Ú-UL i-*) *Ú-UL i-ia-zi*  
 166 A rev. III 30 *ma-a-an-mu-kán an-na-az kar-ta-az* DINGIR-IA erasure *k[i-i i-na-an]*  
 167 A rev. III 31 *gul-aš-ta ú-ga-za a-ap-pa* <sup>munus</sup>ENSI-ta *Ú-UL* <sup>7</sup>*ku-uš-ša-an-ka*<sup>7</sup>  
 168 A rev. III 32 *pu-nu-uš-šu-un* <sup>7</sup>*ki*<sup>7</sup>-*nu-un* DINGIR-LIM-ni *pé-ra-an du-ud-du*  
 169 A rev. III 33 *ḫal-zi-iš-ša-aḫ-[ḫ]i nu-mu* DINGIR-IA *iš-ta-ma-aš*<sup>7</sup>  
 170 A rev. III 34 <*nu-mu*> LUGAL-<sup>7</sup>*wa-aš*<sup>1</sup> *a-aš-ki*<sup>7</sup> erasure *Ú-UL aš-ša-nu-wa-an-da-an*  
 171 A rev. III 35 *an-tu-uḫ-ša-an* <sup>7</sup>*i*<sup>7</sup>-*ia-aš nu-mu* DUMU NAM.LÚ.U<sub>19</sub>.LU-UT-TI  
 172 A rev. III 36 *pé-ra-an ša-ak-la-i-e-ma-an* GÜB-la-aḫ-ta  
 173 A rev. III 37 *nu-za ku-e-da-ni-*<sup>7</sup>*ia*<sup>7</sup> *a-aš-šu-uš* (over erasures) erasure *a-pa-a-aš-š[a]*  
 174 A rev. III 38 *a-aš-šu* ŠUM-an <sup>7</sup>*Ú-UL* {*ku-iš-ki*} (erased) *da-a-i*  
 175 A rev. III 39 *zi-ik-ma*<sup>1</sup>-*mu*<sup>1</sup>-*za*<sup>1</sup> (text: -*mu*<sup>-ma-za</sup>) DINGIR-[IA *a*] *t-ta-aš an-na-aš* <sup>7</sup>*ku*<sup>7</sup>-[*i-e-eš(?)*]  
 176 A rev. III 40 DINGIR-IA-mu NU GÁ[L *zi-i*] *k-pát-mu-za* DINGIR-I[*A an-na-aš*]  
 177 A rev. III 41 *i-wa-ar ḫa-*<sup>7</sup>*aš*<sup>7</sup>-*t[a ki-n]u-*<sup>7</sup>*un*<sup>7</sup> *pí[t-tu-li-ia-aš pé-ra-an]*  
 178 A rev. III 42 UD <sup>hi.a</sup>*-uš* GE<sub>6</sub> <sup>hi. ra</sup>*-[uš la-ak-nu-uš-ki-mi]*  
 179 A rev. III 43 *nu-mu ḫu-iš-nu-ut* <sup>7</sup>*nu-mu*<sup>7</sup> [*wa-aš-du-la-aš kat-ta-an ar-ḫa iš-ḫi-ia-an-da-an* LÚ-an]  
 179a A rev. III 43a GIM-an <*ar-ḫa*> <sup>7</sup>*la-a-i*<sup>7</sup> *nu-mu* DINGIR-IA [SIG<sub>5</sub>-*u-wa-an-ti*]  
 180 A rev. III 44 *pé-e-di* (erased) *ki-ša-ar-da*<sup>1</sup> (id) {*a*} (erased) [*e-ep*]  
 181 A rev. III 45 *nu-mu-kán x na*<sup>2</sup> an (inserted: a (erased) kal *tar* x [...]) *ar-ḫa* [  
 A  
 182 A rev. III 46 DINGIR-I[*A zi-ik(?)*]<sup>7</sup>*nu*<sup>7</sup>-*mu-uš-ša-an* [  
 182a A rev. III 46a <sup>7</sup>*ki*<sup>7</sup>-*n[u-x x x] x an-da-an-ma*<sup>2</sup> [  
 183 A rev. III 47 *a x [x x x x] x Ú-UL ú-iz-[zi nu wa-a-tar ma-aḫ-ḫa-an]*  
 184 A rev. III 48 <sup>7</sup>*ku-wa-pí*<sup>18</sup> *a-ar-nu-mi nu pé-e-te-m[i-it]*  
 185 A rev. III 49 *Ú-UL ša-aq-qa-aḫ-ḫi* <sup>7</sup>*nu*<sup>1</sup> <sup>gis</sup>*MÁ*<sup>7</sup> {*x x*} [*ma-aḫ-ḫa-an*]  
 186 A rev. III 50 *ÍD-az ar-ḫa* <sup>7</sup>*ku-it-ma-an*<sup>79</sup> *ḫa-{a[n-}ta-an-ti-ia a-ar-ḫi]*  
 187 A rev. III 51 *x x x x x*<sup>10</sup> erased passage [*i-na-an*]  
 188 A rev. III 52 *pít-tu-li-ia-an-na x [x] x ma-aḫ-ḫ[a-an]*  
 189 A rev. III 53 *x x x x*<sup>1u 11</sup> *nu-mu* DINGIR-I[*A SIG<sub>5</sub> pé-d*] *i ŠU-[ta e-ep(?)]*  
 190 A rev. III 54 *nu-mu x x x x x*<sup>12</sup> [*x x*] *x* [  
 191 A rev. III 55 *nu-mu-za* DINGIR-IA *aš-šu-li nam-ma kap-pu-u-[i]*  
 A  
 192 A rev. III 56 *tu-uk*<sup>13</sup> DINGIR-IA<sup>14</sup> *wa-al-la-aḫ-ḫi nu-ud-du-za-kán ša-*[

<sup>7</sup> *iš-ta-ma-aš* was erased by the scribe.

<sup>8</sup> To the left of this line the scribe added in smaller script: *nu pa-ra-a*.

<sup>9</sup> Erased.

<sup>10</sup> Partly erased and overwritten; perhaps the expected *nu Ú-UL I-DE-E* was intended.

<sup>11</sup> Partly erased and overwritten.

<sup>12</sup> Partly erased and overwritten.

<sup>13</sup> *tu-uk* is preceded by a PAP-mark written on the column-ruling.

- 193 A rev. III 57 *am-me-el-mu-za ḥa-an-te-eš a-ri-iš-ša<sup>1</sup> te-<sup>1</sup>e<sup>17</sup>-[*  
 194 A rev. III 58 *nu-mu-za ḥa-zi-ki-u-wa-an da-i-e-er wa-aš-d[u-ul am-me-*  
*el(??)]*  
 195 A rev. III 59 *kar-pí-iš-ša tu-el šA DINGIR-IA [(...)]*  
 196 A rev. III 60 *nu-mu-za ma-a-an zi-ik DINGIR-IA me-na-aḥ-ḥa-an-d[a]*  
 197 A rev. III 61 *i-da-a-lu-uš ú-ga-za ku-iš nam-ma UN-aš [(...)]*  
 198 A rev. III 62 *ú<sup>2</sup>-x-x<sup>15</sup> ki-nu-na DINGIR-IA i-da-la-u-wa-an-za i-na-[an-na<sup>2</sup>*  


---

  
 199 A rev. IV 1 *nu-mu a-aš-ša-u-e pé-di ti-it-[ta-nu-ut*  
 199a A rev. IV 1a *ma-a-ni x x (x) [<sup>16</sup>*  


---

  
 200 A rev. IV 2 *i-na-ni-mu-za a-ra-a-an-t[i*  
 201 A rev. IV 3 *ú-e-na-al ki-iš-ḥu-u-[ut*  
 202 A rev. IV 4 *ar-nu-ut a-ar-ša-ti-m[a ] x x*  
 203 A rev. IV 5 *nu-uš-ma-aš-ta ar-ḥa ḥa-[x x x] x ar-nu-ut*  
 204 A rev. IV 6 *nu erasure ša-a[n x x (x)] x la-a-x (erased)*  
*i-na {-na}-ni x-ni-pát (partly over erasure)*  
 205 A rev. IV 7 *an-da-an ḥal-lu-wa-i<sup>1</sup> ú-i-el<sup>1</sup>-ú-i-li le-e*  


---

  
 206 A rev. IV 8 *nu-mu DINGIR-IA da-al-liš-š[a-a]n-ti UN-ši UD<sup>1</sup>.KAM<sup>hi.a</sup> erasure*  
 207 A rev. IV 9 *i-da {-da}-la-e-eš (partly erased) GE<sub>6</sub>-uš HUL<sup>1</sup>-e-eš (over erasure)*  
*ma-ni-in-ku-wa-an*  
 208 A rev. IV 10 *le-e tar-na-at-ti*  


---

  
 209 A rev. IV 11 *nu-mu ḥa-<sup>1</sup>ra-a<sup>1</sup>-[tar ar-ḥ]a<sup>17</sup> la-a-i (over erasure) nu-mu-kán*  
*DINGIR-IA*  
 210 A rev. IV 12 *DUMU NAM.LÚ.U<sub>19</sub>.LU IGI<sup>hi.a</sup>-it a]n-da a-ú*  
 211 A rev. IV 13 *nu-<sup>1</sup>kán<sup>1</sup> x x [x x x x (x)] erasure nu-mu ag-ga-ta-an*  
 212 A rev. IV 14 *<sup>1</sup>ḥal<sup>2</sup>-e<sup>2</sup>-a<sup>1</sup>-an-z[i x x x x x] x x<sup>d</sup>UTU-uš<sup>1</sup> : lú<sup>1</sup>DAM.GÀR*  
 213 A rev. IV 15 *<sup>1</sup>LÚ-an<sup>1</sup> d[a-x x x x x t]a [*  
 214 A rev. IV 16 *x x x [x x x] x wa-aš-du-li i[n-*  
 215 A rev. IV 17 *<sup>1</sup>ku-it<sup>1</sup> x [x x x (x) n]a-at-mu 2-šU 3-šU : za-x-x [*  
 216 A rev. IV 18 *wa-aš-túl-m[u<sup>2</sup> ḥa-ra-a-tar(?)]-me-et ar-ḥa la-a-i*  


---

  
 217 A rev. IV 19 *nu-za x [x x x x x (x)] tar-aḥ-du*  
 G rev. IV 1' *traces*  
 218 A rev. IV 20 *mu x [x x x (x)] x <sup>1</sup>kat-ta-an ar-ḥa<sup>1</sup>*  
 G rev. IV 1' *[ ]*  
 219 A rev. IV 21 *ti-i[t-ta-nu-du(?) nu-u]t-ta ki-i mu-[ki-i]š-na<sup>1</sup>-aš*  
 G rev. IV 2' *[ ] nu-ut-ta k[i-i ] →*  
 220 A rev. IV 22 *ud-d[a-a-ar] <sup>1</sup>DINGIR<sup>1</sup>-IA e-ku-na-az<sup>1</sup>(aš) <sup>1</sup>ú-e<sup>1</sup>-te-na-az*

<sup>14</sup> Written over the line.<sup>15</sup> Partly over erasure.<sup>16</sup> The insertion probably refers to following line.

	G rev. IV 2'	[		]
221	A rev. IV 23	<i>ma-<sup>1</sup>ah-ḥa-an ŠA<sup>1</sup>-&lt;ti-&gt;it wa-ar-ša-nu-ud-<sup>1</sup>du<sup>1</sup></i>		
	F rev. IV 1'	[	<i>wa-ar-š<sup>1</sup>a<sup>1</sup>nu-wa-an-du<sup>17</sup></i>	
	G rev. IV 3'	[	<i>ŠA<sup>1</sup>-KA wa-ar-š<sup>1</sup>a<sup>1</sup>nu-ud-du]</i>	
	AG	<hr/>		
222	A rev. IV 24	<i>nu-za<sup>1</sup> ka-ru-ú ma-ah-ḥa-an an-na-za ŠA-za</i>		
	F rev. IV 2'-3'	[	<i>an-na-az kar-ta-a[z] /</i>	
	G rev. IV 4'	[	<i>ka-r<sup>1</sup>u-ú ma-ah-ḥa-an a[n-na-za</i>	
	A ctd.	<i>ḥa-aš-ša-an-za e-šu-un</i>		
	F ctd.	[	<i>e-šu-u]n →</i>	
	G ctd.	[	<i>→</i>	
223	A rev. IV 25	<i>[nu-m]u-kán DINGIR-IA a-ap-pa a-pu-u-un ZI-an</i>		
	F rev. IV 3'-4'	<i>nu-ma-aš-ta DINGIR-IA / [</i>		
	G rev. IV 4'-5'	<i>[</i>	<i>z]I-an</i>	
	A ctd.	<i>an-da ta-a-i</i>		
	F ctd.	[	<i>da-a-i  </i>	
	G ctd.	<i>an-da da-<sup>1</sup>a<sup>1</sup>-[i] →</i>		
224	A rev. IV 26	<i>[nu-m]u tu-el ŠA DINGIR-IA ZI-KA am-mu-uk IGI-an-da</i>		
	F rev. IV 5'-6'	[	<i>Z]I-KA am-mu-uk / {} [</i>	
	G rev. IV 5'	[		
225	A rev. IV 27	<i>[a]t-ta-aš-ma-aš an-na-aš</i>		
	F rev. IV 6'	[	<i>a]n-na-aš-ma-aš</i>	
	G rev. IV 6'	<i>[at-ta-aš-ma-a]š<sup>?</sup> an-na-aš-ma-aš</i>		
	A ctd.	<i>ḥa-aš-ša-an-na-aš<sup>1</sup> a-aš<sup>18</sup>-šu</i>		
	F ctd.	<i>ḥa-aš-ša-an-na<sup>1</sup>(da)-aš<sup>1</sup> ma-aš</i>		
	G ctd.	[	<i>→</i>	
	(F breaks)			
226	A rev. IV 28	<i>[Z]I<sup>hi.a</sup> ki-ša-an<sup>1</sup>-ta-ru</i>		
	G rev. IV 6'	[		
	AG	<hr/>		
	AG	<hr/>		

### Translation

- 1-13 Sun-god, my lord, just lord of judgement, lord of heaven and earth!  
 You rule the lands mercifully, you alone give victory!<sup>19</sup>  
 You alone are the just god, you alone take pity,<sup>20</sup>

<sup>17</sup> Traces of the beginning of three lines are preserved in F rev. III (x-[ , nu [ , x-]); they cannot yet be assigned to specific lines of the composition.

<sup>18</sup> Over what could be erased -ma-aš.

<sup>19</sup> B: "you alone establish the boundaries".

<sup>20</sup> B: "[You alone are the just] god, you make recover".



- you alone act upon<sup>21</sup> invocation(s)!
- You alone are merciful, O Sun-god, and you take pity!
- The just man is dear to you, and you let him prevail!
- Most vigorous son of N[i]kkal, your beard is of lapis-lazuli!
- A mortal, your servant, has prostrated himself to you and is (now) speaking to you:
- 14–21 In the circumference of heav[en] and [e]arth, you alone, O Sun-god, are the (source of) light,  
 O Sun-god, eminent king, son of Nikkal, you alone establish the custom (and) law of the land,  
 O Sun-god, eminent king, among the gods you alone are widely worshiped,  
 the strong *bond* is given to you alone,  
 you are the just dispenser of rule,  
 you are father (and) mother to the ‘dark’ lands!
- 22–31 O Sun-god, great king, your father Enlil has put the four corners of the land into your hand!  
 You are the lord of judgement, and in the place of judgement you never tire.  
 Also among the primeval gods, you, O Sun-god, are eminent.  
 You alone set the offerings for the gods, you alone set the primeval gods their shares.  
 For you alone they keep reopening the door of heaven,  
 you alone, O widely worshiped Sun-god, pass through the gate of heaven!
- 32–38 The gods of heaven are bowed down before you alone, (O Sun-god), and the gods of the earth are bowed down before you alone, (O Sun-god).  
 Whatever you, O Sun-god, are saying, the gods keep prostrating themselves to you alone again.  
 O Sun-god, you are father (and) mother of the oppressed [and] orphaned [p]erson,  
 you al[on]e, O Sun-god, make compensation for the grievances of the orphaned and oppressed person!
- 39–51 When at daybreak the sun(-god) rises through the sky, only your, the Sun-god’s, <light> appears in all the upper and lower lands.  
 You judge the case of dog and pig, and (so) the case of animals who do not speak with their mouth even that you judge;  
 and you alone judge the case against (lit.: of) the evil and wicked person.  
 You have regard again for the person at whom the gods are angry and whom they reject, and you take pity on him.  
 Sustain also this mortal, your servant, O Sun-god,

<sup>21</sup> B: “listen to”.

- that he may proceed to offer bread (and) beer to (you,) the Sun-god.  
Take him, your just servant, by the hand, O Sun-god!
- 52–61 For the Four that you, O Sun-god, have harnessed,  
the mortal has heaped up grain,  
so let your Four feed!  
And while your Four feed on the grain, — you, O Sun-god, live!  
— a mortal, yo[ur] servant, is going to speak a word to you and  
will listen to your words.  
O Sun-god, eminent king, you traverse the four eternal corners,  
the Fears are running on your right, while the Terrors are running  
to your left.
- 62–68 They ... [ ... ] the Harnessing-god. From heaven they gave  
the [rein]s [of] his [ ... ]. In heaven they made for the Sun-god  
[th]is god, the Ha[rnessin]g-god. Bunene, your vizier, is walking  
on your right, [Mīšar]u, your vizier, is walking on your left. You,  
O Sun-god, pa[ss th]rough heave[n].
- 69–83 Above, you [ ... ] to the gods of heaven, below, in the dark  
earth, you make an allotment to the pri[meval] gods. Below, the  
primeval gods of the da[rk] earth [ ... ]. *From the earth* up  
[ ... ]. And this m[ortal ... ] to you. Him, O Sun-god,  
[ ... !] The god (!) [that has become] terribly [ ... angr]y  
[with him], that god has turned asi[de] his eyes elsewhere and  
does not give the mortal ability to act. Whether that god is in  
heaven or whether he is in the netherworld, you, O Sun-god, will  
go to him. Go, speak to t[ha]t deity and convey to him the mor-  
tal's words:
- 84–96 'O [m]y god, since my mother gave birth to me, you, my [god],  
have been [rai]sing me. Only you, my god, *regarded* my name  
[and my] bo[nd] among the [pe]ople. Only you, my god, join[ed]  
me] up with g[o]od (people). Only you, my god, tau[ght] me do-  
ing (well) in a strong ... . My god, you have called me, a mor-  
tal, servant of [your] bo[dy] (and) your soul. My god's m[er]cy  
that is (with me) since [chi]ldhood I would not know? And I  
would [not] acknowledge i[t]? And ever since [growing up], I  
ha[ve exemplified] all my god's wisd[om (and mercy)].
- 97–107 [I] ne[ver swore] by [my god (falsely) nor did I ever break an]  
oa[th. I have never eaten what is holy to my] god [(and hence)]  
not per[mitted for me to eat. I have not defiled my] own *b[ed]??*).  
Never did I] appropriate an ox [from the pen, never did I] ap[pro-  
priate a sheep from the fold. I found myself] bread, [but I] ne[ver  
ate it by myself; I found myself water], bu[t I never drank it by  
myself].
- 108–18 [If I had recovered] now, [would I] no[t have recovered at  
your, the god's] command<sup>1</sup>? [And if I had regained strength,

- would I not have regained strength] at your, the god's c[ommand]? Life is bound<sup>1</sup> up [with death] for me, [and] dea[th is bound up with life for me]. Men's life [does not last forever], the Little Place be[low ... ]. The days of his life [are counted]. If<sup>1</sup> a mortal [were to live forever], (even) if [also the evils befalling man, illness], were to remain, it would [not be a grievance for him].
- 119–27 Now [may] my [god open his innermost soul to me with all his heart, and may he tell] me my sins [so that I (can) acknowledge them. May] my god [speak] to me in a drea[m and may my god open his heart] and [tell] me my sins [so that I (can) acknowledge them]. Let a seer[ess(!) tell] me them and let a diviner of the Sun-god tell me them] (by reading) from a liver (in extispicy), [and may my god open to me] with all [his heart his innermost soul, and may he tell] me [my] sins so that [I (can) acknowledge] them.
- 128–35 You, my god, give res[pe]ct and stren[gth] back to me! O Sun-god, you are the shepherd of a[ll]. Your [mes]sage is sweet for you [and] everybody. Let my god who has become angry [with me] and has rejected [me], let the very same (god) have regard for me [again and] let him [make me] recover! Let my god who [gave me illness] again [take] pity on me.
- 136–44 [*But I*, I have become tired (and) weary from illness and (so) I] cannot overco[me (it) any longer. *As so]on as you* scra[ped off ... ] ... [ ... ]. May [ ... agai]n subside, [ ... ] ... [ ... rem]ove! O Sun-god, [ ... ], [ ... e]veryone [ ... ].
- 145–47 *Too fragmentary for translation.*
- 148–53 [*Now*] to you a mor[tal ... ], O Sun-god, li[sten ... ]. '[I, a mor]tal, what have I do[ne] t[o my god? The merchant man holds] the s[cales] towards [the Su]n-god [and] falsif[ies the sc]ales (nevertheless). [*But I*, I have n]ot [done] anything!
- 154–60 [*But*] fr[om] illness [m]y [house] <has be>come [a house of anguish], (erased passage) [and from anguish] my soul [is seeping away from me] to another [place]. Like someone ill for years is (!), I have become that one. [And now] illness <and> anguish [have become] too much [for me], and [I ke]ep telling it to you, my god.
- 161–81 At night sw[ee]t sleep does not seize me in my bed, therefore my name does not manifest itself favourably (in a dream). [*The Strong*] *Deity does not do strong things for me*. Whether you, my god, ordained [this illness] for me from (my) mother's womb, I have never *even* investigated by means of a dream interpreteess. Now I keep crying for mercy before (my) god. Hear me, my god! You have made me an unfavoured person at the kings' gate. You have

- retracted my customary rights before a mortal. Whoever I am dear to does not acquire a good reputation either. But you, [my] god, are for me the [f]ather (and) mother *wh[om] I, my god, do not hav[e]*. Yo[u] alone, m[y] god, have borne me like [a mother]. [N]ow [I go sleepless] (all) days (and) nights [from] an[guish]. Let me recover and release me like [a man bound in sins]! My god, [take] me by the hand in a [favourable] place and ... [ ... ] me away [ ... ].
- 182–91 M[y] god [*are you*]. And me [ ... ]. No[w ... ], *but* inside [ ... ] ... [ ... ] does not com[e]. And where I move [like water], I do not know m[y] location. [Like] a boat *I do not know* (my destination) until [I arrive] from the river [at the] qu[ay]. [ ... illness] and anguish like a ... [ ... ]. M[y] god, [*take*] me [*by*] *the hand in [a favourable place]* and [ ... ] me [ ... ]! My, god, consid[er] me again favourably!
- 192–99 You, my god, I will praise, and to you [ ... ]. My *hanti-* and *ari-* were [ ... ] for me; they started afflicting me. Si[n *is mine*], and wrath *is yours*, my god's. If you, my god, are hostile against me, I, who *am after all* a [(...)] man, *will* ... . But now, my god, [*may*] evil [*and*] illness [ ... ]. Se[t] me in a good place [(...)]!
- 200–205 In the *presen[t]* illness ... [ ... ] for me ([ ... ]) becom[e] a support! Bring [ ... ]! But you ... [ ... ] ... . And [ ... ] them away! Bring [ ... ]! And ... (erased passage) ... [ ... ] *release!* Let it not be *in* ... *illness*, in fight belonging to the meadow!
- 206–208 My god, do not let bad days (and) bad nights come near me, a *humble* man!
- 209–16 Remove offen[se] from me and, my god, look upon me, the mortal, with (your) eyes! And ... [ ... ]. And *they* [ ... ] for me dying. [ ... ] Sun-god ... a man [ ... ] ... [ ... ] in sin ... [ ... ]. What [ ... ], that [*you have*] ... from me two times, three times. Remove (*my*) sin (*and*) my [*offense*] from me!
- 217–21 May [ ... ] prevail [ ... ] ... [ ... ] may [ ... ] *re[move!]* And may these wor[ds] of supp[li]cation, my god, soothe your (angry) heart as with cool water!
- 222–26 Just as in the past (when) I was born from (my) mother's womb (you put my soul into me), put that soul back into me, my god! And may my father's, my mother's (and) my family's [s]ouls become your, my god's, soul in regard to me!

## Notes

5: Güterbock (1958: 239) read *an-da* at the beginning of the line and was followed in this by almost all later editors and translators. B obv. I 4, however, has clear

DINGIR-uš, and the lower half of the alleged *da* in A obv. I 5 is broken. The adverb *anda* is unexpected before *genzu da-* and has been tacitly omitted in all translations. Later, Güterbock gave preference to a reading DINGIR-uš in both manuscripts (1980: 43, followed by Wilhelm 1994: 62), and this is certainly preferable.

19: *išhišša(r)* is interpreted as a variant of *išhiyeššar* “bond” (cf. CTH 373: 7' with note) rather than an otherwise unattested abstract noun *išhišša(r)* “lordship” (thus Güterbock 1980: 45, but cf. Melchert 1988: 220).

21: *dankuwayaš utnēaš* is an interpretative calque on Akkadian *šalmāt qaqqadi* “the dark-headed (people)”, “mankind”. The parallel hymn assigned to Mursili has KUR-e-aš *hu-u-ma-an-da-aš* “to all the lands” instead (see Güterbock 1980: 45).

29: “They” may refer to the primeval gods of the netherworld. They open the gate of heaven, which is at the same time the gate out of the netherworld, only for the Sun-god who passes through the netherworld and comes up again through the gate of heaven in the morning.

38: The trace of a broken sign between *šar-ni-in-ki-iš-ki-* and *-ši* indicated by the copy AboT 44 obv. I 38 is not present on the tablet.

49: The logogram LÚ.NAM.U<sub>19</sub>.LU occurs rarely in Hittite texts, but surely stands for the same Hittite word as DUMU.NAM.(LÚ.)U<sub>19</sub>.LU (frequently used also in the present text) which can also be written DUMU.LÚ.U<sub>19</sub>.LU (cf. also LÚ.NAM.U<sub>19</sub>.LU-UT-TI – here in line 83 – indicating underlying Akkadian *MĀR AMĪLŪTI* or *ŠA AMĪLŪTI*). We expect an accusative agreement *\*kūnn=a* LÚ.NAM.U<sub>19</sub>.LU-*an*; cf., e.g., *ku-u-un* DUMU.LÚ.U<sub>19</sub>.LU-*an* in KUB 35.145 rev. III 5' // KUB 17.15 rev. III 12'–13' (see Starke 1985: 231). However, the only other comparable attestation where the logogram containing the NAM-element is followed by a phonetic complement and an accusative agreement is expected, cautions against rashly emending the text: *[ku]-un-na-wa* DUMU.NAM.LÚ.U<sub>19</sub>.LU-*aš* [3]-*ia-aḥ-ḥa-an-zi* “[Th]is mortal we are [trip]ling” (KUB 9.4+ obv. II 34–35). Beckman (1990: 38) emends the text to DUMU.NAM.LÚ.U<sub>19</sub>.LU-*an*<sup>1</sup>, but given the comparable form in our text an emendation seems unlikely. Probably the underlying Hittite form was a genitive; since Hittite word order underlies logographically written genitive compounds (cf. DUMU.LÚ.U<sub>19</sub>.LU-*li* in KBo 12.128: 7, see Melchert 1983: 145, fn. 31), it seems most plausible to assume that the logograms here stand for a Hittite free-standing genitive, probably *dandukišnaš* (cf. CTH 374: 59").

54–56: *zig=a* <sup>d</sup>UTU-uš *ḥuēš* is understood as a greeting formula by most translators: Lebrun: “à toi ... salut”, Wilhelm: “sei du ... willkommen”, Singer and Puhvel, HED 3, 333: “hail to you”; Güterbock (and following him CHD L–N 308b) gives a literal translation (cf. however Ünal: “frohlocke”). For a similar greeting, cf. Upel-luri addressing Ea with the words TI-*an-za-wa e-eš* in the Song of Ullikummi (KUB 33.106 rev. III 7', 27', see Güterbock 1952: 24–26) and A.GILIM addressing Kumarbi similarly in the Song of Kingship in Heaven (KUB 33.120 obv. II 5, cf. already Güterbock 1946: 34). The situation evoked by the context is that of a greeting scene: The Sun-god arrives on his chariot; his horses (cf. Wilhelm 1994: 65–66) are provided for, and only then, while the animals are feeding, the supplicant addresses the god himself as described in the following lines. For an appropriate

understanding of the sentence it is important to note that *zig=a* <sup>d</sup>UTU-*uš* *huēš* is not the main clause on which the *kuitman*-clause depends. The conjunction *-a* marks the phrase clearly as an insertion (for this function of *-a*, *-ma*, cf. *CHD* L–N 96, Rieken 2000: 415), while the main clause, as to be expected, is introduced by *nu*: While the horses feed, god and man have their conversation.

55: The signs *-te-eš* in *mi-e-ia-wa-aš-te-eš* are clear on the tablet.

65: The traces preserved can hardly be anything but <sup>d</sup>*bu-ne-ne-ša-a[t-t]a* (so already Lebrun); the conjunction *nu* must be a mistake of the scribe who misunderstood <sup>d</sup>*bu-ne-ne-ša-at-ta* (*Bunenes=a=tta*) in his original and added the ‘missing’ conjunction without changing the position of enclitic *-tta*.

69–71: Cf. *CHD* P 358a s.v. *piddai*- C; note that the traces preserved at the end of line 69 (clearly the beginning of a *Winkelhaken*) do not agree with a restoration *p[id-da-a-ši]*.

73: *ta-ga-za* probably represents *taganza* (for *taknaz*).

75–76: For the restorations, cf. *CTH* 373: 2'–3'. DINGIR<sup>meš</sup>-*uš* is probably a mistake by a scribe who misinterpreted the old nom. sg. DINGIR-*uš* (*šiuš*) (cf. *CTH* 373: 2') as an acc. pl. (*šimuš*).

82–83: In view of the parallel in *CTH* 373: 4'–5' it seems likely that the scribe mistakenly repeated *nu*.

85–86: The scribe composing the present prayer heavily revised the older version as preserved in *CTH* 373: 6'–7'. Apparently the phrase “you are my name and my bond” was not meaningful to him anymore. But note that Melchert (1988: 220) regards the version of the passage in *CTH* 373 as corrupt and reads the verbal form in obv. II 18 <sup>r</sup>*ne*<sup>l</sup>-*et-ta* (for *naitta*) rather than <sup>r</sup>*uš-ki*<sup>l</sup>-*it-t[a]* (so Lebrun, dismissed by *HW*<sup>2</sup> I 578b). But collation of the photo supports Lebrun’s reading and rules out a reading <sup>r</sup>*ne*<sup>l</sup>- instead of <sup>r</sup>*uš-ki*<sup>l</sup>-. Formal and semantic problems remain: the expected 2<sup>nd</sup> sg. pret. form of *uške-* would be *\*uškeš* rather than *ušketta*; the exact meaning of *uške-* “to watch, observe” remains unclear within the present context.

88: This version replaces older *innarawanti pēdi* (*CTH* 373: 8') with *innarawanti haḥarranni*. The meaning of *\*haḥarratar* is unknown; whether the word is identical with *haḥratar* “threshing floor” (?) and related to *haḥḥar-*, *haḥ(ha)riya-* “rake” remains uncertain.

101: We expect *tuekkamman* “my body” after *nu=za* (cf. *CTH* 373: 14'). The text may be just corrupt, though the exact nature of the corruption cannot be determined. There are not too many words beginning in *iz-* nor are there many logograms beginning in GIŠ or words determined by GIŠ that would fit the context. The defiling of the body probably refers to prohibited sexual activities, and maybe the present scribe replaced the literal “my body” by a metaphorical “my bed”. Since parallels for the phrase GIŠ.NÁ *paprahḥ-* are so far not attested, the restoration remains very uncertain.

109–10: The scribe re-interpreted or misread *uddanta* of the original as *hanta* “according to”. Note, however, that the trace in rev. III 42 suggests *u[d-da-an-ta]* rather than *h[a-an-ta]*.

114: For *tepu pēdan* as a euphemism for the netherworld and/or the grave, see CHD P 339–40.

116: The scribe misinterpreted or misread *māmma* of the original as temporal *kuitman* (cf. CTH 373: 22').

157: Corrupt *šiwatti mēḥuniyaš* is a misinterpretation of *witti mieniyaš* in the original (cf. CTH 373: 44', see already CHD L–N 229a); note that the scribe (or his teacher) wrote *me-e-ni-<sup>7</sup>ia<sup>7</sup>-[aš]* between lines 157 and 158; probably this was intended to be a correction of the corrupt phrase here.

164–65: Apparently corrupt; cf. CTH 373: 48'–49'.

175–76: Note that the last sign preserved in line 175 looks more like MA than KU; moreover, the syntactical position of *-mu* in DINGIR-IA-*mu* is problematic.

177–80: For the restorations, cf. CTH 374: 85''–91''.

181: Apparently corrupt. A reading *i-na-an* is excluded by the traces visible before *na<sup>7</sup>* (or *x ud?*); the insertion remains unclear, possibly <sup>d</sup>KAL-*tar* ... was intended.

184: Note that *ārnumi* in our text is a (probably corrupt) re-interpretation of *āršmi* “I flow”, as preserved in CTH 374: 98''.

185–87: Cf. CTH 374: 100''–102''.

187–89: Cf. CTH 374: 103''–104''?

189: For the restoration, cf. lines 179a–80.

191: Or *kap-pu-u-[id-du]*.

193: The phrase *ḥa-an-te-eš a-ri-iš-ša* remains unclear, but it probably represents two nominatives connected by *-a*: *ḥanteš arišš=a* (cf. also the 3<sup>rd</sup> pl. verbal form in the following line whose subject can hardly be anything but *ḥanteš arišš=a*). The apparent *i*-stem *ḥanti-* is probably derived from *ḥant-* “front” with its numerous derivations. *ari-* seems to be an *i*-stem too and has been connected with *ariya-* “to investigate by oracle” (cf. Lebrun 1980: 106). Even though the word is not preceded by a Glossenkeil, one should not exclude from the start that *ariš* is a nominative of Luwian *ara/i-* “time”. *am-me-el-mu-za* is interpreted as *am-me-el MU-za* by Lebrun and Singer, but while possible, this is far from certain.

200: For a possible interpretation of inserted *ma-a-ni x x (x)* as *mani-* “pus”, see CHD L–N 163a.

205: As it stands, it is difficult to grasp the syntax and meaning of this possibly corrupt sentence; also the semantic connotation of *welwila-* “belonging to the meadow” within the present context remains unclear.

207: Following a proposal by Laroche, *dališšant-* is translated as “égaré” by Lebrun (cf. 1980: 109) and “bewildered” by Singer. The participial form is, however, clearly derived from *talleš-* “to become favourable, favourably disposed”, “to become pleasant” (see Tischler, HEG III/8, 58). Said of a man in relation to his personal god the actual connotation may be “to become pleasant (to a deity), i.e. “to become devout”, “to become loyal”.

210: Lebrun (1980: 100) restores *a-aš-šu* after IGI<sup>bi.a</sup>-*it*, but this is unwarranted; if the god’s “eyes” were qualified as “favourable”, the expected phrase would be *aššawit šakuit* (cf. CHD Š 75a).

211: *ag-ga-ta-an* is either a corrupt common gender accusative of *aggatar* n. “death” or the regular accusative of an otherwise unattested *aggatt-* c. “dying, death” (< *akk-* + *-att-*).

215: Singer (2002a: 39) translates “He called it for me twice, thrice”, apparently reading *hal-za-iš* at the end of the line. While *za* is clearly there, *iš* is rather doubtful, if not entirely excluded, and *hal* certainly impossible. GAM here and in rev. IV 14 is used as a marker for introducing a secondary insertion in subscript. Note that ‘GAM’, not booked as one of the attested forms of the Glossenkeil by HZL 248, may be used for marking an indented line in CTH 374: 64” (ms. D obv. II 20’, see commentary there).

217–19: Cf. the equally fragmentary lines CTH 374: 121'''–23'''.

221: An instrumental *šà-it* (*kardit*) is difficult to explain within the present context. Since the duplicate has the expected accusative with possessive pronoun (*šà-ka* = *kertit*), it is very likely that *šà-it* is corrupt for *šà-ti-it*.

225: The translation is based on a composite text *attašmaš annašmaš haššanašmaš* that is actually not preserved like this in any of the extant sources which all seem to contain more or less serious corruption





## Bibliographie

Les ouvrages et articles traitant des prières pénitentielles et des lamentations sont énumérés dans la bibliographie ci-dessous. Les éditions de textes dont le commentaire est important pour notre propos sont aussi classées ici. Les abréviations des copies et éditions de textes sumériens sont ceux du CDLI ([http://cdli.ox.ac.uk/wiki/abbreviations\\_for\\_assyriology](http://cdli.ox.ac.uk/wiki/abbreviations_for_assyriology)).

- Aalen, S. 1951. Die Begriffe "Licht" und "Finsternis" im Alten Testament, im Spätjudentum und im Rabbinismus. Oslo.
- Abusch, T. 1998. "Ghost and God: Some Observations on a Babylonian Understanding of Human Nature", dans Baumgarten, A.I. / Assmann, J. / Stroumsa, G.G. (éd.). *Self, Soul and Body in religious Experience. Studies in the History of Religions* 78. Leiden [etc.], 363-383.
- 1999. "Witchcraft and the Anger of the Personal God", dans Abusch, T. / van der Toorn, K. (éd.). *Mesopotamian Magic, Textual, Historical, and Interpretative Perspectives*. Groningen, 83-121.
- 2002. *Mesopotamian Witchcraft: Toward a History and Understanding of Babylonian Witchcraft Beliefs and Literature*. AMD V. Leiden.
- Achenbach, R. 2004. "Zum Sitz im Leben mesopotamischer und altisraelitischer Klagegebe- te. Teil I: Zum rituellen Umgang mit Unheilsdrohungen in Mesopotamien" *ZAW* 116, 364-378.
- Ackerman, S. 1992. *Under every Green Tree: Popular Religion in Sixth-Century Judah*. HSM 46. Atlanta.
- Ahlström, G.W. 1959. Psalm 89: Eine Liturgie aus dem Ritual des leidenden Königs. *Uppsala*.
- Albertz, R. 1978. *Persönliche Frömmigkeit und offizielle Religion. Religionsinterner Pluralismus in Israel und Babylon*. Calwer Theologische Monographien 9. Stuttgart.
- 1988. "*Ludlul bēl nēmeqi* – eine Lehrdichtung zur Ausbreitung und Vertiefung der persönlichen Mardukfrömmigkeit", dans Mauer G. / Magen, U. (éd.). *Ad bene et fideliter seminandum*. Festgabe für Karlheinz Deller zum 21. Februar 1987. *AOAT* 220. Neukirchen-Vluyn, 25-53.
- Ali, F.A. 1964. *Sumerian Letters: Two Collections from the Old Babylonian Schools*. Philadelphia.
- Alster, B. 1997. *Proverbs of Ancient Sumer. The World Earliest Proverb Collections*. Vol. I and II. Bethesda, Maryland.
- 2005. *Wisdom of Ancient Sumer*. Bethesda, Maryland.
- Ambos, C. 2004. *Mesopotamische Baurituale aus dem 1. Jahrtausend v. Chr.* Dresden.
- Annus, A. 2001. *Epic of Anzu. The Standard Babylonian*. SAAC III. Helsinki.
- 2002. *The God Ninurta in the Mythology and royal Ideology of Ancient Mesopotamia*. SAAS XIV. Helsinki.
- Assmann, J. / Janowski, B. / Welker M. 1998. "Richten und Retten. Zur Aktualität der altorientalischen und biblischen Gerechtigkeitskonzeption", dans Assmann, J. / Janowski, B. / Welker, M. (éd.). *Gerechtigkeit. Richten und Retten in der abendländischen Tradition und ihren altorientalischen Ursprüngen*. München, 9-35.
- Assmann, J. (éd.). 1993. *Die Erfindung des inneren Menschen. Studien zum Verstehen fremder Religionen*. Gütersloh.
- 1999. *Ägyptische Hymnen und Gebete*. OBO. Fribourg [etc.].
- Assmann, J. / Sundermeier, T. (éd.). 1997. *Schuld, Gewissen und Person. Studien zur Geschichte des inneren Menschen*. Gütersloh.

- Attinger, P. 1984. "Remarques à propos de la 'Malédiction d'Accad'" RA 78, 99-121.
- 1993. *Eléments de linguistique sumérienne. La construction de du<sub>11</sub>/e/di "dire"*. OBO Sonderband. Fribourg [etc.]
- 2001. Rec. de S. Tinney, The Nippur Lament. Royal Rhetoric and Divine Legitimation in the Reign of Išme-Dagan of Isin (1953-1935 B.C.). Occasional Publications of the Samuel Noah Kramer Fund 16. Philadelphia 1996, dans ZA 91, 133-142.
- 2005. "A propos de AK 'faire' (II)" ZA 95, 208-275.
- Attinger, P. / Krebernik, M. 2005. "L'Hymne à *Hendursaĝa* (*Hendursaĝa A*)", dans Rollinger, R. (éd.). *Von Sumer bis Homer* (Mél. M. Schretter). AOAT 325. Münster, 21-104.
- Avalos, H. 1995. *Illness and Health Care in the Ancient Near East. The Role of the Temple in Greece, Mesopotamia, and Israel*. Harvard Semitic Museum Monographs 54. Atlanta.
- Barrelet, M.-T. 1987. "En marge de l'étude de quelques empreintes de cylindres-sceaux trouvés dans le palais de Mari" MARI 5, 53-64.
- Bayliss, M. 1973. "The Cult of Dead Kin in Assyria and Babylonia" Iraq 35, 115-125.
- Beal, R. 1986. "The History of Kizzuwatna and the Date of the *Šunaššura*" Or. 55, 424-445.
- 1992. *The Organisation of the Hittite Military* (THh 20). Heidelberg.
- Beaulieu, P.-A. 2005. "The god Amurru as Emblem of Ethnic and Cultural Identity?", dans van Soldt, W.H. (éd.). *Ethnicity in Ancient Mesopotamia*. CRRAI 48. Leiden, 31-46.
- Beaussant, P. 2006. *Passages. De la Renaissance au Baroque*. Paris.
- Beckman, G. 1986. "Proverbs and Proverbial Allusions in Hittite" JNES 45, 19-30.
- 1990. "The Hittite 'Ritual of the Ox' (*CTH 760.1.2-3*)" Or. 59, 34-55.
- Belayche, N. 2006. "Les malheurs des dévots dans l'Anatolie impériale... ou un mode de rationalisation de la souffrance" Journée d'étude EDOCSA : Dire les émotions : Mésopotamie, Egypte, Grèce, Rome. 28 avril 2006. Université de Genève, département d'Histoire des religions, NCCR Emotions.
- Bergmann, E. 1965. "Untersuchungen zu syllabisch geschriebenen sumerischen Texten" ZA 57, 31-42.
- Berner, U. / Boehner, C. / Flasche, R. 2005. *Opfer und Gebet in den Religionen. Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie* 26. Gütersloh.
- Biggs, R.D. 1987-90. "Medizin. A. In Mesopotamien" Reallexikon der Assyriologie 7, 627.
- van Binsbergen, W. / Wiggermann, F. 1999. "Magic in History. A Theoretical Perspective, and its Application to Ancient Mesopotamia", dans Abusch, T. / van der Toorn, K. (éd.). *Mesopotamian Magic, Textual, Historical, and Interpretative Perspectives*. Groningen, 3-34.
- Black, J.A. 1989/90. Rec. de S.M. Maul, *Herzberuhigungsklagen*. Wiesbaden 1988, dans AfO 36-37, 124-126.
- 1991. "Eme-sal Cult Songs and Prayers", dans Michalowski, P. / Steinkeller, P. / Stone, E.C. / Zettler, R.L. (éd.). *Velles Paroles* (Mél. M. Civil). AuOr. 9. Sabadell-Barcelona, 23-36.
- 1996. "The Imagery of Birds in Sumerian Poetry", dans Vogelzang, M.E. / Vanstiphout, H.L.J. (éd.). *Mesopotamian Poetic Language: Sumerian and Akkadian*. CM 6. Groningen, 23-46.
- 1998. *Reading Sumerian Poetry*. London.
- 2003-2005. "Poesie" Reallexikon der Assyriologie 10, 593-597.
- Black, J.A. / Green, A. 1992. *Gods, Demons and Symbols of Ancient Mesopotamia. An Illustrated Dictionary*. London.
- Böck, B. 1996. "'Wenn du zu Nintinugga gesprochen hast, ...' Untersuchungen zu Aufbau, Inhalt, Sitz-im-Leben und Funktion sumerischer Gottesbriefe" AoF 23, 1-23.
- Borgeaud, Ph. 2003. *Aux origines de l'histoire des religions*. Paris.
- Borgeaud, Ph. / Volokhine, Y. 2005. *Les objets de la mémoire : pour une approche comparative des reliques et de leur culte*. *Studia religiosa helvetica* 10-11. Berne [etc.].
- Borger, R. 1957-71. "Gottesbrief" Reallexikon der Assyriologie 3, 575-576.

- Bottéro, J. 1973. "Antiquités Assyro-Babyloniennes" *Annuaire EPHE IVème section*, 93-131.
- 1977. "Le problème du mal en Mésopotamie ancienne. Prologue à une étude du "Juste Souffrant". *Recherches et Documents du Centre Thomas More* N°15, 1-43.
- 1985. *Mythes et rites de Babylone*. Genève [etc.].
- 1987. *Mésopotamie. L'écriture, la raison et les dieux*. Paris, 303-322.
- 1987-90. "Magie. A" *Reallexikon der Assyriologie* 7, 200-234.
- 1998. *La plus vieille religion*. En *Mésopotamie*. Paris.
- Bottéro, J. / Kramer, S.N. 1989. *Lorsque les dieux faisaient l'homme*. Paris.
- Boyce, R.N. 1988. *The Cry to God in the Old Testament*. SBL Diss. No 103. Atlanta.
- Braudel, F. 1993. *La grammaire des civilisations*. Paris.
- Braun-Holzinger, E.A. 1996. "Altbabylonische Götter und ihre Symbole" *BaM* 27, 235-359.
- Bruschweiler, F. 1987. Inanna. La déesse triomphante et vaincue dans la cosmogonie sumérienne. *Les Cahiers du CEPOA* 4. Leuven.
- Buccellati, G. (éd.). 2003. *Semitic and Assyriological Studies : presented to Pelio Fronzaroli by pupils and colleagues* (Mél. P. Fronzaroli). Wiesbaden.
- Burkert, W. 2009. "Sardanapal zwischen Mythos und Realität: Das Grab in Kilikien", dans Dill, U. / Walde, C. (éd.). *Antike Mythen. Medien, Transformationen und Konstruktionen*. Berlin [etc.], 502-515.
- Butler, S.A.L. 1998. *Mesopotamian Conceptions of Dreams and Dream Rituals*. AOAT 258. Münster.
- Caquot, A. 1975. "Le kathénothéisme des Sémites de l'ouest d'après leurs noms de personne", dans Bleeker, C.J. / Widengren, G. / Sharpe, E.J. (éd.). *Proceedings of the XIIth Congress of the International Association for the History of Religions*. Leiden, 157-166.
- Cassin, E. 1968). *La splendeur divine. Introduction à l'étude de la mentalité mésopotamienne*. Paris.
- 1986. "Forme et identité des hommes et des dieux chez les Babyloniens", dans Malamoud, C. / Vernant J.-P. (éd.). *Corps des dieux*. Paris, 83-101 et 881-586.
- Cavigneaux, A. 1976. *Die sumerisch-akkadischen Zeichenlisten Überlieferungsprobleme*. München.
- 1983. "L'origine de la graphie DÙ.DÙ(.BI) pour *tašappi*" *RA* 77, 90sq.
- 1987. "Aux sources du Midrash : l'herméneutique babylonienne" *AuOr.* 5 (1987) 243-255.
- 1996a. "Un Colophon de Type *Nabû ša Harê*" *ASJ* 18, 23-29.
- 1996b. "Notes sumérologiques" *ASJ* 18, 31-45.
- 1996c. *Uruk : Altbabylonische Texte aus dem Planquadrat Pe XVI-4/5 : nach Kopien von Adam Falkenstein*. AUWE 23. Mainz am Rhein.
- 1998. "Sur le balaḡ Uruamma'irabi et le Rituel de Mari" *N.A.B.U.* 1998/2 no.43, 46.
- 2006. "Les suidés : Pictogrammes et listes lexicales", dans Lion, B. / Michel, C. (éd.). *De la domestication au tabou : le cas des suidés dans le Proche-Orient ancien*. Paris, 16-24.
- 2007. "Le mythe du 7.VII. Les jours fatidiques et le Kippour mésopotamiens" *Or.* 76, 293-335.
- 2009. "Deux hymnes sumériens à Utu", dans Faivre, X. / Lion, B. / Michel, C. (éd.). *Et il y eut un esprit dans l'Homme. Jean Bottéro et la Mésopotamie*. Paris, 3-18.
- Cavigneaux, A. / Al-Rawi, F. 1993. "New Sumerian Literary Texts from Tell Haddad (Ancient Meturan. A First Survey" *Iraq* 55, 91-105.
- 1995. "Textes Magiques de Tell Haddad (Textes de Tell Haddad II). Deuxième partie" *ZA* 85, 19-46.
- 2002. "Liturgies exorcistiques agraires (Textes de Tell Haddad IX)" *ZA* 92, 1-59.
- Cavigneaux, A. / Khalil Ismail, B. 1990. "Die Statthalter von Suḫu und Mari im 8. Jh. v. Chr." *BaM* 21, 321-456.

- Cavigneaux, A. / Krebernik, M. 1998-2001. "Ninsiana" Reallexikon der Assyriologie 8, 487-488.
- Cavigneaux, A. / Krebernik, M. 1998-2001. "Nin-tur" Reallexikon der Assyriologie 8, 507-508.
- Cavigneaux, A. / Wiggermann, F. 2014. "Vizir, concubine, entonnoir ... Comment lire et comprendre le signe SAL.HUB<sub>2</sub> ?", dans Sassmannshausen, L. (éd.). *He has opened Nisaba's house of learning: Studies in honor of Åke Waldemar Sjöberg on the occasion of his 89th birthday on August 1st 2013*. CM 46. Leiden, 25-35.
- Cazelles, H. 1963. "Les Débuts de la Sagesse en Israël", dans *Les Sagesse du Proche-Orient Ancien*, (Colloque de Strasbourg 1962). Paris, 27-40.
- Charpin, D. 1990. "Les divinités familiales des Babyloniens d'après les légendes de leurs sceaux-cylindres", dans Tunca, Ö. (éd.). *De la Babylonie à la Syrie en passant par Mari* (Mél. J.-P. Kupper). Liège, 59-78.
- 1993/94. "Compte rendu du CAD volume S (1984)" AfO 40-41, 1-23.
- 1996. "Manger un serment", dans Lafont, S. (éd.). *Jurer et maudire: pratiques politiques et usages juridiques du serment dans le Proche-Orient ancien*. Méditerranées 10-11, 85-96.
- Chesley, E. 1958. "Geneva Kaleidoscope : *Chercher le moment de l'éternité*" Geneva Diplomat 9.
- Christmann-Franck, L. 1989. "Hymnes et prières aux dieux Hittites", dans *Prières de l'Ancien Orient*. Paris, 40-57.
- Civil, M. 1964. "A Hymn to the Beer Goddess and a Drinking Song", dans Adams, R.A. (éd.). *Studies presented to A. Leo Oppenheim*. June 7, 1964. Chicago, 67-89.
- 1969. Rec. de Th.G. Pinches, CT 44. London 1963, dans JNES 28, 70-72.
- 1972. Rec. de M. Çiğ / H. Kızılyay, Sumerian Literary Tablets and Fragments in the Archeological Museum of Istanbul. Ankara 1969, dans JCS 24, 38-40.
- 1974/77. "Enlil and Namzitarra" AfO 25, 65-71.
- 1976. "Enlil, the Merchant : Notes to CT 15 10" JCS 28, 72-81.
- 1983. "The 10th Tablet of úru àm-ma-ir-ra-bi" AuOr. 1, 45-54.
- 1989. "The stone fragment AO 4397 (NFT 222)" N.A.B.U. 1989/3 no 61, 39-40.
- Clemens, D.M. 2001. *Sources for Ugarit Ritual and Sacrifice*. Vol. I : Ugaritic and Ugarit Akkadian Texts. AOAT 284/1. Münster.
- Clemens, R.E. 1986. *The Prayers of the Bible*. London.
- Cohen, M.E. 1981. *Sumerian Hymnology : The Eršemma*. Cincinnati.
- 1988. *The Canonical Lamentations of Ancient Mesopotamia*. Vol. 1 et 2. Potomac, Maryland.
- Conti, G. 1997. "Incantation de l'eau bénite et de l'encensoir et textes connexes" MARI 8, 253-272.
- Cooper, J.S. 1971. "Bilinguals from Boghazköi. I" ZA 61, 1-22.
- 1972. "Bilinguals from Boghazköi. II" ZA 62, 62-81.
- 1983. *The Curse of Agade*. Baltimore [etc.].
- 1988. "Warrior, Devastating Deluge, Destroyer of Hostile Lands: A Sumerian Šuila to Marduk", dans Leichty, E. / De J. Ellis, M. / Gerardi, P. (éd.). *A Scientific Humanist* (Mél. A. Sachs). Occasional Publications of the Samuel Noah Kramer Fund 9. Philadelphia, 83-94.
- 1993. "Paradigm and Propaganda. The Dynasty of Akkade in the 21st Century", dans Liverani, M. (éd.). *Akkad. The First Empire*. Padova, 11-23.
- Corbin, A. 2000. *Historien du sensible*. Entretiens avec Gilles Heuré. Paris.
- Dalglisch, E.R. 1962. *Psalm Fifty-One in the light of Ancient Near Eastern Patternism*. Leiden.
- Dandamayev, M. 1996. "State Gods and Private Religion in the Near East in the First Millennium B.C.E.", dans Berlin, A. (éd.). *Religion and Politics in the Ancient Near East*. Bethesda, 35-45.

- Delaporte, L. 1923. Catalogue des cylindres, cachets et pierres gravées de style oriental du Musée du Louvre. Les acquisitions. Vol. II. Paris.
- Detienne, M. 2000. Comparer l'incomparable. Paris.
- Dietrich, M. 2001. "(Nur) einer, der von Sünde nichts weiß, eilt zu seinen Göttern", dans Albrecht, R. (éd.). *Kult, Konflikt und Versöhnung*. Bd. 2. AOAT 285. Münster, 73-97.
- van Dijk, J. 1953. La sagesse suméro-accadienne : recherches sur les genres littéraires des textes sapientiaux avec choix de textes. Leiden.
- 1964. "Le motif cosmique dans la pensée sumérienne". *ActaOr.* 28, no.1-2, 1-59.
- 1967. "VAT 8382. Ein zweisprachiges Königsritual" in Edzard, D.O. (éd.). *Heidelberger Studien zum Alten Orient*. Adam Falkenstein zum 17. September 1966. Wiesbaden, 233-268.
- 1969. "Les contacts ethniques dans la Mésopotamie et les syncrétismes de la religion sumérienne", dans Hartman, S. (éd.). *Syncretism. Scripta Instituti Donneriani Aboensis III*. Stockholm, 171-206.
- 1989. "Ein spätaltbabylonischer Katalog einer Sammlung sumerischer Briefe" *Or* 58, 441-446.
- Dincol, A.M. 2001. "Ein interessanter Siegelabdruck aus Boğazköy", dans Wilhelm, G. (éd.). *Akten des IV. Internationalen Kongresses der Hethitologie*, Würzburg 4.-8. Oktober 1999. StBoT 45. Wiesbaden, 89-97.
- Dossin, G. 1935. "Prières aux dieux de la nuit (AO 6769)" *RA* 32, 182-183.
- 1938. "Les archives épistolaires du Palais de Mari" *Syria* 19 (1938) 125sq.
- Driver, G.R. / Miles, J.C. 1975. *The Assyrian Laws*. Aalen.
- Durand, J.-M. 1983. *Textes administratifs des salles 134 et 160 du Palais de Mari*. ARMT 21. Paris.
- 1988. "Les textes prophétiques", dans Durand, J.-M. (éd.). *Archives épistolaires de Mari I/1*. ARM 26. Paris, 377-452.
- 1997-2000. *Documents épistolaires du Palais de Mari*. Vol. I-III. Paris.
- Durand, J.-M. / Guichard, M. 1997. "Les Rituels de Mari", dans Charpin, D. / Durand, J.-M. (éd.). *Florilegium marianum III. Recueil d'études à la mémoire de Marie-Thérèse Barrelet (Mél. Barrelet)*. Mémoire de N.A.B.U. 4. Paris, 19-78.
- Ebeling, E. 1931. *Tod und Leben nach den Vorstellungen der Babylonier*. Berlin [etc.].
- 1955. "Beiträge zur Kenntnis der Beschwörungsserie Namburbi" *RA* 49, 137-153.
- Ebersole, G.L. 1989. *Ritual Poetry and the Politics of Death in Early Japan*. Princeton N.J.
- 2004. "The Function of Ritual Weeping Revisited : Affective Expression and Moral Discourse", dans Corrigan, J. (éd.). *Religion and Emotion. Approaches and Interpretations*. Oxford, 185-222.
- Edzard, D.O. 1974. "Soziale Reformen im Zweistromland bis ca. 1600 v. Chr.: Realität oder literarischer Topos?" *AcAn* 22, 145-156.
- 1987-90a. "Literatur. Überblick über die sumerische Literatur" *Reallexikon der Assyriologie* 7, 36-48.
- 1987-90b. "Martu (Mardu). A. Gott" *Reallexikon der Assyriologie* 7, 433-438.
- 1993. "Private Frömmigkeit in Sumer", dans Matsushima, E. (éd.). *Official Cult and Popular Religion in the Ancient Near East*. Heidelberg, 195-208.
- 1994. "Sumerische und Akkadische Hymnen", dans Burkert, W. / Stolz, F. (éd.). *Hymnen der Alten Welt im Kulturvergleich*. OBO 131. Fribourg [etc.], 19-31.
- 2003. *Sumerian Grammar*. *Handbuch der Orientalistik* 71. Leiden [etc.].
- Edzard, D.O. / Wilcke, C. 1974-1977. "Quasi-Duplikate zur 'Hendursaga-Hymne'" *AfO* 25, 36.
- Eissfeldt, O. 1960. *Der Beutel des Lebendigen. Alttestamentliche Erzählung- und Dichtungsmotive im Lichte neuer Nuzi-Texte*. Berichte über die Verhandlungen der sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig. Philologisch-historische Klasse Bd. 105, Heft 6. Berlin.

- Elbogen, I. 1962. Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung. Hildesheim.
- Fabry, H.-J. 1989. "שָׁר I" Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament VI. Stuttgart [etc.], 1113-1122.
- Falkenstein, A. 1931. Die Haupttypen der sumerischen Beschwörung. LSS NF I. Leipzig.
- 1938. "Ein sumerischer "Gottesbrief"" ZA 44 (1938) 1-25.
- 1953a. Sumerische und akkadische Hymnen und Gebete. Zürich [etc.].
- 1953b. "Zur Chronologie der sumerischen Literatur. Die nachaltbabylonische Stufe" MDOG 85, 1-13.
- 1959a. Sumerische Götterlieder. Heidelberg.
- 1959b. "Ein sumerischer Brief an den Mondgott" AnBi 12, 69-77.
- 1957-71a. "Gebet. I" Reallexikon der Assyriologie 3, 156-160.
- 1957-71b. "Gudea (A. Nach Texten)" Reallexikon der Assyriologie 3, 676-679.
- 1966.
- 1978. Grammatik der Sprache Gudeas von Lagaš. I. Schrift- und Formenlehre. AnOr 28. Rome.
- Falkenstein, A. / von Soden, W. 1953. Sumerische und akkadische Hymnen und Gebete. Zürich [etc.].
- Farber, W. 1973. "ina KUŠ.DÙ.DÙ(.BI) = ina maški tašappi" ZA 63, 59-68.
- 1977. Beschwörungsrituale an Ištar und Dumuzi. Attī Ištar ša ḫarmaša Dumuzi. Wiesbaden.
- 1997. "Bīt rimki – ein assyrisches Ritual ?", dans Waetzoldt, H. / Hauptmann, H. (éd.), Assyrien im Wandel der Zeiten. HSAO 6. CRRAI 39. Heidelberg, 41-46.
- Ferris, P.W. 1992. The Genre of Communal Lament in the Bible and the Ancient Near East. West Atlanta.
- Finkel, I.L. 1980. "The Crescent Fertile" AfO 27, 37-52.
- 1999. "On some Dog, Snake and Scorpion Incantations", dans Abusch, T. / van der Toorn, K. (éd.). Mesopotamian Magic. Textual, historical, and interpretative Perspectives. AMD 1. Groningen, 213-250.
- Fischer-Elfert, H.-W. 1984. "Ich bin das Schiff – Du bist das Ruder". Eine Danksagung an den Lehrer", dans Altenmüller, H. / Wildung, D. (éd.). Festschrift Wolfgang Helck zu seinem 70. Geburtstag. SAK 11. Hamburg, 335-345.
- Fleming, D.E. 1992. The Installation of Baal's High Priestess at Emar. HSS 42. Atlanta.
- Foster, B.R. 2005. Before the Muses. An Anthology of Akkadian Literature. Bethesda.
- Foxvog, D. / Heimpel, W. / Kilmer, A.D. 1980-83. "Lamma/Lamassu. A. I. Mesopotamien. Philologisch" Reallexikon der Assyriologie 6, 446-453.
- Frayne, D.R. 1993. Sargonic and Gutian Periods (2334-2113 BC). RIME 2. Toronto.
- Freu, J. 2002. "Deux princes-prêtres de Kizzuwatna, Kantuzzili et Telipinu" Hethitica 15: 65-80.
- Fuscagni, F. 2002. "Walanni e due nuove possibili sequenze di regine ittite", dans De Martino S. / Pecchioli Daddi F. (éd.). Anatolica antiqua. Studi in memoria di Fiorella Imparati. Eothen 11/1-2. Firenze 2002, 289-296.
- Gabbay, U. 2005. "Three Emesal compositions mentioned in rituals" N.A.B.U. 2005/3 no. 65, 70-71.
- García Trabazo, J.V. 2002. Textos religiosos hititas. Mitos, plegarias y rituales. Biblioteca de ciencias bíblicas y orientales 6. Madrid.
- Garelli, P. / Durand, J.-M. / Gonnet, H. / Breniquet C. 1997. Le Proche-Orient Asiatique. Vol. 1 et 2. Paris.
- Garrett, A. 1990. The Syntax of Anatolian Pronominal Clitics. PhD Thesis. Harvard.
- Gelb, I.J. 1957. Glossary of Old Akkadian. Chicago.
- Gelb, I.J. / Kienast, B. 1990. Die altakkadischen Königsinschriften des Dritten Jahrtausends v.Chr. FAOS 7. Stuttgart.
- Geller, M.J. 1980. "The Šurpu Incantations and Lev. V 1-5" JSS 25, 181-192.

- 1985. Forerunners to Udug-hul. Sumerian exorcistic incantations. FAOS 12. Stuttgart.
- 1990. "Taboo in Mesopotamia" JCS 42, 105-115.
- 1992. "Notes and Communications. CT 58, No. 70. A Middle Babylonian Eršahunga" BSOAS 55, 528-532.
- 1995/96. Rec. de E. von Weiher, Uruk. Spätbabylonische Texte aus dem Planquadrat U 18, Teil IV. AUWE 12. Mainz 1993, dans AfO 42, 245-248.
- 2000. "Incipits and Rubrics", dans George, A.R. / Finkel, I.L. (éd.). *Wisdom, Gods and Literature. Studies in Assyriology in Honour of W.G. Lambert*. Winona Lake.
- 2007. Evil Demons. *Canonical Utukkū Lemnūtu Incantations*. SAACT V. Helsinki.
- George, A.R. 1996. "Studies in Cultic Topography and Ideology" BiOr 53, 363-395.
- 2002. "How Women Weep? Reflections on a Passage of Bilgames and the Bull of Heaven", dans Parpola, S. / Whiting R.M. (éd.). *Sex and Gender in the ancient Near East. Proceedings of the 47<sup>th</sup> Rencontre assyriologique internationale*. CRRAI 47. Vol. 1 and 2. Helsinki, 141-150.
- 2003. *The Babylonian Gilgamesh Epic: Introduction, Critical Edition and Cuneiform Texts*. Bd. 1 und 2. Oxford.
- 2010. "The Assyrian Elegy: Form and Meaning", dans Melville, S.C. (éd.). *Opening the tablet box: Near Eastern studies in Honor of Benjamin R. Foster* (Mél. B.R. Foster). Culture and history of the ancient Near East vol. 42. Leiden, 203-216.
- George, A.R. / Al-Rawi, N.H. 1998. "Tablets from the Sippar Library. VII. Three Wisdom Texts" Iraq LX, 187-206.
- Gerstenberger, E.S. 1980. *Der bittende Mensch. Bitritual und Klagelied des Einzelnen im Alten Testament*. Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament 51. Neukirchen.
- Gestrich, C. (éd.) 2002. *Moral und Weltreligionen*. Beiheft zur BThZ. Berlin.
- Gladigow, B. 1979. "Der Sinn der Götter. Zum kognitiven Potenzial der persönlichen Gottesvorstellung", dans Eicher, P. (éd.). *Gottesvorstellung und Gesellschaftsentwicklung*. München, 41-66.
- 2004. "Anachronismus und Religion", dans Luchesi, B. / von Stuckrad, K. (éd.). *Religion im kulturellen Diskurs, Religion in Cultural Discourse* (Mél. Kippenberg). Berlin [etc.], 3-15.
- Görke, S. 2000. *Das Gebet des hethitischen Priesters Kantuzili*. M.A. Thesis, Berlin.
- Goetze, A. 1950. "Prayer of Kantuzilis for Relief from his Suffering", dans Pritchard J.B. (éd.). *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*. Princeton, 400-401.
- Goffman, E. 1974. *Les rites d'interaction*. Paris.
- 2006. "Interaktionsrituale", dans Bellinger, A. / Krieger, D.J. (éd.). *Ritualtheorien*. Opladen [etc.] 1998, 323-338.
- Goltz, D. 1974. *Studien zur altorientalischen und griechischen Heilkunde. Therapie – Arzneibereitung – Rezeptstruktur*. Wiesbaden.
- Grobe, R. 1953. *Hethitische Sonnenlieder und ihre akkadischen Parallelen*. Diss. Berlin.
- Groneberg, B. 1986. "Eine Einführungsszene in der altbabylonischen Literatur: Bemerkungen zum persönlichen Gott", dans Hecker, K. / Sommerfeld, W. (éd.). *Keilschriftliche Literaturen*. CRRAI 32. BBVO 6. Berlin, 93-108.
- 1989. "Die Tage des šigu" N.A.B.U. 1989/1 no.9, 7-10.
- 1997. *Lob der Ištar. Gebet und Ritual an die altbabylonische Venusgöttin*. CM 8. Groningen.
- Güterbock, H.G. 1946. *Kumarbi. Mythen vom churritischen Kronos*. Zurich [etc.].
- 1952. "The Song of Ullikummi. Revised Text of the Hittite Version of a Hurrian Myth (II)" JCS 6, 8-42.
- 1958. "The Composition of Hittite Prayers to the Sun" JAOS 78, 237-245.
- 1974. "Appendix: Hittite Parallels" JNES 33, 323-327.
- 1978a. "Some Aspects of Hittite Prayers", dans Segerstedt T.R. (éd.). *The Frontiers of Human Knowledge*. Uppsala, 125-39.



- 1978b. “Hethitische Literatur”, dans Röllig, W. (éd.). *Neues Handbuch der Literaturwissenschaft*. Vol. 1. Wiesbaden, 211-53.
- 1980. “An Addition to the Prayer of Muršili to the Sungoddess and Its Implications” *AnSt* 30, 41-50.
- Gurney, O.R. 1967. “Babylonian Prophylactic Figures and their Rituals”, dans Dropp, J.P. (éd.). *Annals of Archaeology and Anthropology* 22, 31-96.
- Haas, V. 1994. *Geschichte der Hethitischen Religion*. Leiden [etc.].
- Hallo, W.W. 1966a. “The Coronation of Ur-Nammu” *JCS* 20, 133-141.
- 1966b. *Rec. de C.J. Gadd / S.N. Kramer, UET VI/1. Londres 1963*, dans *JCS* 20, 89-93.
- 1968. “Individual Prayers in Sumerian: the Continuity of a Tradition” *JAOS* 88, 71-89.
- 1971-72. *Rec. de M. Çiğ / H. Kızılay, Sumerian Literary Tablets and Fragments in the Archeological Museum of Istanbul. Ankara 1969*, dans *JCS* 24, 38-40.
- 1976. “The Royal Correspondence of Larsa: I. A Sumerian Prototype for the Prayer of Hezekiah?”, dans Eichler, B. / Heimerdinger, J.W. / Sjöberg, A.W. (éd.). *Kramer Anniversary Volume* (Mél. S.N. Kramer). *AOAT* 25. Neukirchen-Vluyn, 209-224.
- 1982. “The Royal Correspondence of Larsa: II. The Appeal to Utu”, dans van Driel, G. / Krispijn, T.J.H. / Stol, M. / Veenhof, K.R. (éd.). *Zikir Šumim* (Mél. F.R. Kraus), Leiden, 95-109.
- 1985a. “Back to the Big House: Colloquial Sumerian, Continued” *Or.* 54 (Mél. J.J. van Dijk), 56-64.
- 1985b. “Biblical Abominations and Sumerian Taboos” *JQR* 76, 21-40.
- 1990. “Compare and Contrast: The Contextual Approach to Biblical Literature”, dans Hallo, W.W. / Jones, B.W. / Mattingly, G.L. (éd.). *The Bible in the Light of Cuneiform Literature. Scripture in Context III*. Lewiston [etc.], 1-30.
- 1991. “The Royal Correspondence of Larsa: III. The Princess and the Plea”, dans Charpin, D. / Joannès, F. (éd.). *Marchands, Diplomates et Empereurs* (Mél. P. Garelli). Paris, 377-396.
- 1992. “Trade and Traders in the Ancient Near East: Some New Perspectives” dans Charpin, D. / Joannès, F. (éd.). *La circulation des biens, des personnes et des idées dans le Proche-Orient ancien. Actes de la XXXVIIIe Rencontre Assyriologique Internationale* (Paris, 8-10 juillet 1991). *CRRAI* 38. Paris, 351-356.
- 1993. “Sumerian Religion”, dans Rainey, A.F. / Kempinski, A. / Sigrist, M. / Ussishkin, D. (éd.). *kinattūtu ša dārāti*. (Mémorial R. Kutscher). *Occasional Publication Tel Aviv* 1. Tel Aviv 1993, 15-35.
- 1995. “Lamentations and Prayers in Sumer and Akkad”, dans Sasson, J.M. (éd.). *Civilization of the Ancient Near East. Bd III*. New York, 1871-1881.
- 1997. “Prayers and Letter-Prayers”, dans Hallo, W.W. / Lawson Younger, K. (éd.). *Canonical Compositions from the Biblical World. The Context of Scripture I*. Leiden, 532-534.
- 2014. “Slaves and Strangers”, dans Sassmannshausen, L. (éd.). *He has opened Nisaba’s house of learning: Studies in honor of Åke Waldemar Sjöberg on the occasion of his 89th birthday on August 1st 2013*. *CM* 46. Leiden, 57-60.
- Harris, R. 1961. “On the Process of Secularization under Hammurapi” *JCS* 15, 117-120.
- Hawkins, J.D. 2005. “Commentaries on the Readings”, dans Herbordt, S. (éd.). *Die Prinzen- und Beamtensiegel der hethitischen Großreichszeit auf Tonbullien aus dem Nişantepe-Archiv in Hattusa. Boğazköy-Hattuša* 19. Mainz, 248-313.
- forthcoming. “The Stag-god in Commagene”, dans *Proceedings of Internationales Symposium: Normierung und Emanzipation: Bausteine für eine Kulturgeschichte des 2. Jts. v. Chr. im Alten Orient*, Berlin, 29.-30. Januar 2010.
- Hecker, K. 1989. *Lieder und Gebete I*. *TUAT* II/5. Gütersloh, 718-783.
- Heeßel, N.P. 2000. *Babylonisch-assyrisch Diagnostik*. *AOAT* 43. Münster.
- 2007. “The Hands of the Gods: Disease Names, and Divine Anger”, dans Finkel, I.L. / Geller, M.J. (éd.). *Disease in Babylonia*. *CM* 36. Leiden [etc.].

- Heimpel, W. 1968. Tierbilder in der sumerischen Literatur. *Studia Pohl* 2. Rome.
- Hengstl, J. 1979. "Zur rechtlichen Bedeutung von *arnum* in der altbabylonischen Epoche" *WO* 11, 23-34.
- Hesse, F. 1949. *Die Fürbitte im Alten Testament*. Erlangen.
- Hesse, M.B. 1993. "Models, Metaphors and Truth", dans Ankersmit, F.R. / Mooij, J.J.A. (éd.). *Knowledge and Language*. Vol. III: *Metaphor and Knowledge*. Dordrecht [etc.], 49-66.
- Hirsch, H. 1961. *Untersuchungen zur altassyrischen Religion*. *AfO Beih.* 13/14. Graz 1961, 35-46.
- 1966. "Gott der Väter" *AfO* 21 (1966) 56-58.
- 1969. "Akkadisch (altassyrisch) *mazzāzum* "Pfand, Verpfändung"" *WZKM* 62, 52-61.
- Hoffner, H.A., Jr. 1968a. "Review Carruba, *StBoT* 2" *JAOS* 88, 531-534.
- 1968b. "Hittite *tarpiš* and Hebrew *terāphim*" *JNES* 27, 61-68.
- 2007. "Asyndeton in Hittite", dans Groddek, D. / Zorman, M. (éd.). *Tabularia hethaeorum*. Hethitologische Beiträge Silvin Košak zum 65. Geburtsrag, Wiesbaden, 385-399.
- Horowitz, W. 1989. "The Akkadian Name for Ursa Minor: <sup>mul</sup>mar-gíd-da-an-na = *eriqqi šamē/šamāmi*" *ZA* 79, 243-245.
- Horowitz, W. / Wasserman, N. 1998. "Another Old Babylonian Prayer to the Gods of the Night" *JCS* 46, 57-60.
- Hunger, H. 1968. *Babylonische und assyrische Kolophone*. *AOAT* 2. Neukirchen-Vluyn.
- 1976. *Spätbabylonische Texte aus Uruk*. Teil I. Berlin.
- Hurowitz, V.A. 1989. "Isaiah's Impure Lips and Their Purification in the Light of Akkadian Sources" *HUCA* 60, 39-89.
- Hutter, M. 1988. *Behexung, Entsühnung und Heilung*. Das Ritual der Tunnawiya für ein Königspaar aus mittelhethitischer Zeit (*KBo* XXI 1 – *KUB* IX 34 – *KBo* XXI 6). Fribourg [etc.].
- Hvidberg, F.F. 1962. *Weeping and Laughter in the Old Testament: A Study of Canaanite-Israelite Religion*. Leiden.
- Jacobsen, T. 1941. *Rec. de S.N.Kramer, Lamentation over the Destruction of Ur*. Chicago 1940, dans *AJSL* 58, 219-224.
- 1957. "Mesopotamia: The Good Life", dans Frankfort, H. / Frankfort, H.A. / Wilson, J.A. / Jacobsen, T. / Irwin, W.A. (éd.). *The Intellectual Adventure of Ancient Man*. Chicago, 202-219.
- 1961. "Formative Tendencies in Sumerian Religion", dans Wright, G.E. (éd.). *The Bible and The Ancient Near East: Essays in Honor of William Foxwell Albright*. New York, 267-278.
- 1963. "Ancient Mesopotamian Religion: The Central Concerns" *PAPS* 107, 473-484.
- 1965. "Formative Tendencies in Sumerian Religion", dans Wright G.E. (éd.). *The Bible and the Ancient Near East: Essays in Honor of William Foxwell Albright* (Mél. W.F. Albright). New York.
- 1970. *Toward the Image of Tammuz*. Cambridge Massachusetts.
- 1976. *The Treasure of Darkness. A History of Mesopotamian Religion*. New Haven [etc.] 145-164.
- 1989. "Lugalbanda and Ninsuna" *JCS* 41, 69-86.
- Janowski, B. 1982. *Sühne als Heilsgeschehen*. Traditions- und religionsgeschichtliche Studien zur priesterlichen Sühnetheologie. *WMANT* 55. Neukirchen-Vluyn.
- Janowski, B. / Wilhelm, G. 1993. "Der Bock, der die Sünden hinausträgt. Zur Religionsgeschichte des Azael-Ritus Lev. 16, 101.21f", dans Janowski, B. / Koch, K. / Wilhelm, G. (éd.). *Religionsgeschichtliche Beziehungen zwischen Kleinasien, Nordsyrien und dem Alten Testament*. *OBO* 129. Fribourg [etc.], 109-169.
- Jagersma, B. 1997/98. *Rec. de A.W. Sjöberg* (éd.). *The Sumerian Dictionary of the University Museum of the University of Pennsylvania*. Vol. 1 A Part I. Philadelphia 1992, dans *AfO* 44-45, 277-288.

- 2010. A Descriptive Grammar of Sumerian. Publication PDF en ligne.
- Jansen, C. 1991. “e’iltam patārum : awat ḥadê”, dans de Meyer, L. / Gasche, H. (éd.). Mésopotamie et Elam. CRRAI 36. MHE Occasional Publication 1. Ghent, 77-107.
- Jaques, M. 2004. “Inanna et Ebiḥ: Nouveaux textes et remarques sur le vocabulaire du combat et de la victoire” ZA 94, 202-225.
- 2006. Le vocabulaire des sentiments dans les textes sumériens. Recherche sur le lexique sumérien et akkadien. AOAT 332. Münster.
- 2011. “Metaphern als Kommunikationsstrategie in den mesopotamischen Bußgebeten an den persönlichen Gott”, dans Jaques, M. (éd.). Klagetraditionen. Form und Funktion der Klage in den Kulturen der Antike. OBO 251. Fribourg & Göttingen, 3-19.
- 2012. “ir, gam, ga-ga ... L’apport de l’Emesal”, dans Mittermayer, C. / Ecklin, S. (éd.). Altorientalische Studien zu Ehren von Pascal Attinger. mu-ni u<sub>4</sub> ul-li<sub>2</sub>-a-aš ḡa<sub>2</sub>-ḡa<sub>2</sub>-de<sub>3</sub>. OBO 256. Fribourg [etc.], 193-200.
- 2013. Rec. de A. Kleinermann, Education in Early 2<sup>nd</sup> Millennium BC Babylonia. The Sumerian Epistolary Miscellany. CM 42. Brill, Leiden & London 2011, dans JCS 65, 228-234.
- Kämmerer, T.R. 1998. *šimā milka*. Induktion und Rezeption der mittelbabylonischen Dichtung von Ugarit, Emār und Tell el-‘Amārna. AOAT 251. Münster.
- 1999. “Die Stellung des Menschen zu seinen Göttern. Vom sumerischen Kollektivismus zum babylonischen Individualismus”, dans Dietrich, M. (éd.). Religionen in einer sich ändernden Welt. FARG 33. Münster, 37-44.
- Keel, O. 2005. “Das je verschiedene theologische Profil der Klagelieder und der Volksklagen” dans Böhler, D. / Himbaza, I. / Hugo, P. (éd.). L’Ecrit et l’Esprit. Etudes d’histoire du texte et de théologie biblique en hommage à Adrian Schenker. OBO 214. Fribourg [etc.], 128-142.
- Keller, S.R. 1991. “Written Communications between the Human and the Divine Sphere in Mesopotamia and Israel”, dans Bernard, F.B. / Hallo, W.W. / Younger, L.K. (éd.). The Biblical Canon in Comparative Perspective. Scripture in Context IV. Lewiston [etc.], 299-313.
- Kellerman, G. 1978. “The King and the Sun-god in the Old Hittite Period” Tel Aviv 5, 199-208.
- Kienast, B. 1985. “Überlegung zum ‘Pantheon Babylonicum’” Or. 54, 106-116.
- Kinnier Wilson, J.V. 1965. “An Introduction to Babylonian Psychiatry”, dans Güterbock, H.G. / Jacobsen, T. (éd.). Studies in Honor of Benno Landsberger (Mél. B. Landsberger). AS 16. Chicago, 289-298.
- Klein, J. 1982. “‘Personal God’ and Individual Prayer in Sumerian Religion” AfO Beih. 19, 295-306.
- 1997. “The God Martu in Sumerian Literature”, dans Finkel, I.L. / Geller, M.J. (éd.). Sumerian Gods and their Representations. CM 7. Groningen, 99-116.
- 2006. “Man and his God: A Wisdom Poem or a Cultic Lament?”, dans Michalowski P. / Veldhuis, N. (éd.). Approaches to Sumerian Literature (Mél. H.L. Vanstiphout). CM 35. Leiden [etc.], 123-143.
- Kleinerman, A. 2011. Education in Early 2<sup>nd</sup> Millennium BC Babylonia. The Sumerian Epistolary Miscellany. CM 42. Leiden [etc.].
- Kleinerman, A. / Gadotti, A. 2013. “Two Additional Old Babylonian Sumerian Literary Letters from Nippur” ZA 103, 190-202.
- Knauf, E.A. 2004. “Les milieux producteurs de la Bible hébraïque” dans Römer, T. / Macchi, J.-D. / Nihan, C. (éd.). Introduction à l’Ancien Testament. Le Monde de la Bible 49. Genève, 49-60.
- Knierim, R. 1965. Die Hauptbegriffe für Sünde im Alten Testament. Gütersloh.
- Knudsen, E.E. 1965. “Two Nimrud Incantations of the Utukku Type” Iraq 27, 160-170.
- Köcher, F. 1966. “Die Ritualtafel der magisch-medizinischen Tafelserie ‘Einreibung’” AfO 21, 13-20.

- Köhler, O. 1974. "Versuch einer Historischen Anthropologie" *Sæculum* 25/1, 129-246.
- Komoróczy, G. 1976. "Das Pantheon im Kult, in den Götterlisten und in der Mythologie" *Or.* 45, 80-86.
- Košak, S. 2007. Konkordanz der hethitischen Keilschrifttafeln. Online-Datenbank Version 1.2 (<http://www.hethport.uni-wuerzburg.de/hetkonk/>).
- Kramer, S.N. 1944. "The Epic of Gilgameš and its Sumerian Sources: A Study in Literary Evolution" *JAOS* 64, 7-23.
- 1955. "Man and His God : A Sumerian Variation on the "Job" Motif", dans North, M. / Thomas, D.W. (éd.). *Wisdom in Israel and in the Ancient Near East* (éd. H.H. Rowley). VT Suppl. 3. Leiden, 170-182 und pl. i-iv.
- 1960. *Two Elegies on a Pushkin Museum Tablet: A New Sumerian Literary Genre*. Moscow.
- 1975. "Two British Museum iršemma Catalogues" *St.Or.* 46 (1975) 141-166.
- 1981a. "BM 29616: The Fashioning of the gala" *ASJ* 3, 1-11.
- 1981b. *History begins at Sumer*. Philadelphia. Chap. 29: The First Liturgic Laments, 270-276.
- 1987. "By the Rivers of Babylon : A Balag-Liturgy of Inanna" *AuOr* 5, 71-90.
- Kraus, F.R. 1960. "Altnesopotamisches Lebensgefühl" *JNES* 19, 117-132.
- 1971. "Ein altbabylonischer Privatbrief an eine Gottheit" *RA* 65, 27-36.
- 1983. "Eine neue Probe akkadischer Literatur Brief eines Bittstellers an eine Gottheit" *JAOS* 103, 205-209.
- 1985. "Mittelbabylonische Opferschauprotokolle" *JCS* 37, 145-146.
- Krebernik, M. 1984. *Die Beschwörungen aus Fara und Ebla. Untersuchungen zur ältesten keilschriftlichen Beschwörungsliteratur*. Hildesheim [etc.].
- 2002. "Vielzahl und Einheit im altnesopotamischen Pantheon", dans Krebernik, M. / van Oorschot, J. (éd.). *Polytheismus und Monotheismus*. AOAT 298. Münster, 31-51.
- Krecher, J. 1966. *Sumerische Kultlyrik*. Wiesbaden.
- 1967. "Die sumerischen Texte in "syllabischer Orthographie" *ZA* 58, 16-65.
- 1980-83. "Klagelied" *Reallexikon der Assyriologie* 6, 1-6.
- 1993. "Über einige "zusammengesetzte Verben" im Sumerischen", dans Rainey, A.F. / Kempinski, A. / Sigrist, M. / Ussishkin, D. (éd.). *kinattūtu ša dārāti* (Mémorial R. Kutscher). Occasional Publication Tel Aviv 1. Tel Aviv 107-118.
- Kühne, C. 1975. "Aus dem Gebet des Kantuzili", dans W. Beyerlin, W. (éd.). *Religionsgeschichtliches Textbuch zum Alten Testament*. Göttingen, 188-91.
- Kunstmann, W.G. 1932. *Die babylonische Gebetsbeschwörung*. LSS NF II. Leipzig.
- Kupper, J.-R. 1961. *L'iconographie du dieu Amurru dans la glyptique de la Ire dynastie babylonienne*. Bruxelles.
- 1976. "L'inscription du "Disque" de Yaḥdun-Lim", dans Eichler, B.L. (éd.). *Kramer Anniversary Volume* (Mél. S.N. Kramer). AOAT 25. Neukirchen-Vluyn, 299-303.
- Kuschke, A. 1956. "Altbabylonische Texte um Thema 'Der leidende Gerechte'" *ThLZ* 81, 69-76.
- Kutscher, R. 1975. *Oh angry sea (a-ab-ba ḫu-luḫ-ḫa). The History of a Congregational Lament*. YNER 6. New Haven [etc.].
- Kwasman, T. 2009. "A Neo-Assyrian Royal Funerary Text", dans Luukko, M. / Svärd, S. / Mattila, R. (éd.). *Of God(s), Trees, Kings, and Scholars. Neo-Assyrian and Related Studies in Honour of Simo Parpola*. *Studia Orientalia* 106. Helsinki 2009, 111-123.
- Labat, R. 1939. *Hémérologies et Ménologies d'Assur*. Paris 1939.
- 1950. "La pharmacopée au service de la piété (Tablette assyrienne inédite)" *Semitica* III, 5-18.
- 1962. "Jours prescrits pour la confession des péchés" *RA* 56, 1-8.
- Læssøe, J. 1955. *Studies on the Assyrian Ritual and Series bīt rimki*. Copenhagen.
- Lambert, M. 1953. *Rec. de A. Deimel, Pantheon Babylonicum*. *Sumerisches Lexikon* IV/1. Rome 1950, dans *RA* 47, 39.

- Lambert, W.G. 1956. Rec. de E. Ebeling, *Literarische Keilschrifttexte aus Assur*. Berlin 1953, dans *BiOr.* 13, 143-146.
- 1957. "Ancestors, Authors, and Canonicity" *JCS* 11, 1-14.
- 1959/60. "Three Literary Prayers of the Babylonians" *AfO* 19, 47-66.
- 1960. *Babylonian Wisdom Literature*. Oxford.
- 1974. "Dingir.ša.dib.ba Incantations" *JNES* 33, 267-322.
- 1979. "Near Eastern Seals in the Gulbenkian Museum of Oriental Art, University of Durham" *Iraq* 41, 1-45.
- 1980. "The twenty-one 'Poultices'" *AnSt* 30, 77-83.
- 1982. "Old Akkadian Ilaba = Ugaritic Ilib ?" *UF* 13, 229-301.
- 1987. "A Further Attempt at the Babylonian 'Man and his God'" dans Rochberg-Halton, F. (éd.). *Language, Literature, and History* (Mél. E. Reiner). New Haven, 187-202.
- 1989. "A Babylonian Prayer to Anuna", dans Behrens, H. / Loding, D. / Roth, M.T. (éd.). *DUMU-E<sub>2</sub>-DUB-BA-A* (Mél. A.W. Sjöberg). OPKF 11. Philadelphia, 321-336.
- 1997/98. Rec. de W. Mayer, *Untersuchungen zur Formensprache der babylonischen «Gebetschwörungen»*. The Sumerian Dictionary of the University Museum of the University of Pennsylvania. Vol. 1 A Part I. Philadelphia 1992, dans *AfO* 44-45, 277-288.
- Lambert, W.G. / Millard, A.R. 1969. *Atra-ḫasīs. The Babylonian Story of the Flood*. Oxford.
- Landsberger, B. 1928/9. "Das 'gute Wort'" *MAOG* 4 (Mél. B. Meissner), 294-321.
- 1933a. "Lexikalisches Archiv" *ZA* 41, 216-236.
- 1933b. "Bemerkungen zu einigen in Ungers Babylon übersetzten Texten" *ZA* 41, 287-299.
- 1961. "Einige unerkant gebliebene oder verkannte Nomina des Akkadischen" *WZKM*, 1-23.
- 1967. *The Date Palm and its By-products according to the Cuneiform Sources*. *AfO Beiheft* 17. Graz.
- Langdon, S. 1919. *Sumerian Liturgies and Psalms*. PBS X/2. Philadelphia.
- Lebrun, R. 1980. *Hymnes et prières hittites*. *Homo Religiosus* 4. Louvain-la-Neuve.
- Leibniz, G.W. 1710. *Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*. Paris.
- Limet, H. 1968. *L'anthroponymie sumérienne dans les documents de la 3<sup>e</sup> dynastie d'Ur*. Paris.
- 1990. "Actes juridiques paléo-babyloniens", dans Tunca, Ö. (éd.). *De la Babylonie à la Syrie, en passant par Mari* (Mél. J.-R. Kupper). Liège, 35-57.
- 2001. "La pensée religieuse des Sumériens et le Livre de Job" *Transeuphratène* 22, 115-127.
- Lindström, F. 1994. *Suffering and Sin. Interpretations of Illness in the Individual Complaint Psalms*. Stockholm.
- Lion, B. 1998. "La conception de la pauvreté dans les textes littéraires akkadiens", dans Prosecky, J. (éd.). *Intellectual Life in the Ancient Near East*. *CRRAI* 43. Prague, 199-214.
- 2003a. "Ages d'or et paradis perdus de la littérature sumérienne", dans Pirenne-Delforge, V. / Tunca, Ö. (éd.). *Représentations du temps dans les religions*. Genève, 55-73.
- 2003b. "Un idéal de bonheur atypique, celui des guerriers et des nomades" *Estudos Orientais* 8, 13-32.
- Litke, R.L. 1999. *A Reconstruction of the Assyro-Babylonian God-lists : AN :<sup>d</sup>A-nu-um and AN:Anu ša amēli*. Yale Babylonian Coll. New Haven, Connecticut.
- Livingstone, A. 1986. *Mystical and Mythological Explanatory Works of Assyrian and Babylonian Scholars*. Oxford.

- 1989. Court Poetry and Literary Miscellanea. SAA III. Helsinki.
- 2007. “Ashurbanipal: literate or not?” ZA 97, 98-118.
- Löhnert, A. 2009. “Wie die Sonne tritt heraus!” Eine Klage zum Auszug Enlils mit einer Untersuchung zu Komposition und Tradition sumerischer Klagelieder in altbabylonischer Zeit. Münster.
- Loemker, L.E. 1973. “Theodicy”, dans Wiener P.P. (éd.). Dictionary of the History of Ideas: Studies of Selected Pivotal Ideas. Vol. IV. New York, 378-384.
- Lorenz, C. 1997. Konstruktion der Vergangenheit. Eine Einführung in die Geschichtstheorie. Köln [etc.].
- Loretz, O. 2003. Götter – Ahnen – Könige als gerechte Richter. AOAT 290. Münster 2003.
- de Maaïjer, R. / Ludwig, M.-C. 1990. Untersuchungen zu den Hymnen des Išme-Dagan von Isin. SANTAG 2. Wiesbaden.
- Marazzi, M. 1981. “Note in margine ad alcuni testi di preghiera ittiti” VO 4, 27-35.
- 1983. “Inni e preghiere ittite. A proposito di un libro recente” SMSR 49: 321-341.
- Marazzi, M. / Nowicki, H. 1978. “Vorarbeiten zu den hethitischen Gebeten (CTH 372, 373, 374)” OA 17, 257-278.
- Margueron, J.-C. 2004. Mari. Métropole de l’Euphrate. Paris.
- Marmorstein, A. 1925. “I Sam 25 29” ZAW 43, 119-124.
- Masetti-Rouault, M.G. / Rouault, O. 1996. “Une Harpé à Terqa”, dans Gasche, H. / Hrouda, B. (éd.). Collectanea Orientalia. Histoire, arts de l’espace et industrie de la terre (Mél. A. Spycket). Neuchâtel [etc.], 181-198.
- Mattingly, G.L. 1990. “The Pious Sufferer: Mesopotamia’s Traditional Theodicy and Job’s Counselors”, dans Hallo, W.W. / Jones, B.W. / Mattingly, G.L. (éd.). The Bible in the Light of Cuneiform Literature. Scripture in Context III. Lewiston [etc.] 1990, 305-348.
- Matini, G. / Ambos C. ““Sono solo un bue...” Riflessioni sulle Preghiere di Lamento e di Espiazione nel Vicino Oriente Antico”, dans Negri Scafa, P. / Viaggio, S. (éd.). Dallo Stirone al Trigri, dal Tevere all’Euphrate. Studie ini Onore di Claudio Saporetti. Rome 2009, 253-264.
- Maul, S.M. 1988. “Herzberuhigungsklagen”. Die sumerisch-akkadischen Eršahunga-Gebete. Wiesbaden.
- 1991. “Zwei neue ‘Herzberuhigungsklagen’” RA 85, 67-74.
- 1992. “Der Kneipenbesuch als Heilverfahren”, dans Charpin, D. / Joannès, F. (éd.). La circulation des biens, des personnes et des idées dans le Proche-Orient ancien. Actes de la XXXVIIIe Rencontre Assyriologique Internationale (Paris, 8-10 juillet 1991). CRRAI 38. Paris, 389-396.
- 1994. Zukunftsbewältigung. Eine Untersuchung altorientalischen Denkens anhand der babylonisch-assyrischen Löserituale (Namburbi). BF 18. Mainz.
- 1998a. “Der assyrische König – Hüter der Weltordnung”, dans Assmann, J. / Janowski, B. / Welker, M. (éd.). Gerechtigkeit : Richten und Retten in der abendländischen Tradition und ihren altorientalischen Ursprüngen. München, 65-77.
- 1998b. “Marduk, Nabû und der assyrische Enlil. Die Geschichte eines sumerischen Šu’ilas”, dans Maul, S.M. (éd.). *tikip santakki mala bašmu ...* (Mél. R. Borger). CM 10. Groningen, 159-197.
- 2004. “Die ‘Lösung vom Bann’: Überlegungen zu altorientalischen Konzeptionen von Krankheit und Heilkunst”, dans Horstmanshoff, H.F.J. / Stol, M. (éd.). Magic and Rationality in Ancient Near Eastern and Graeco-Roman Medicine. Studies in Ancient Medicine 27. Leiden [etc.], 79-95.
- 2005. Das Gilgamesch-Epos. Munich.
- Mayer, W.R. 1976. Untersuchungen zur Formensprache der babylonischen “Gebetsbeschwörungen”. Studia Pohl: SM 5. Rome.
- 1978. Rec. de Vorländer, H. Mein Gott. Die Vorstellungen vom persönlichen Gott im Alten Orient und im Alten Testament. AOAT 23, Kevelaer / Neukirchen-Vluyn. 1975, dans UF 10, 492-498.

- 1980. “‘Ich rufe dich von ferne, höre mich von nahe’. Zu einer babylonischen Gebetsformel”, dans Albertz, R. (éd.). *Werden und Wirken des Alten Testaments. Festschrift für Claus Westermann zum 70. Geburtstag* (Mél. C. Westermann). Göttingen [etc.], 302-317.
- 1988. “Ein neues Königsritual gegen feindliche Bedrohung” *Or.* 57, 145-164.
- 1989. “Die Verwendung der Negation im Akkadischen zur Bildung von Indefinit- bzw. Totalitätsausdrücken” *Or.* 58, 145-170.
- 1990a. “Sechs Šu-ila-Gebete” *Or.* 59 (1990) 449-490.
- 1990b. “Ein Ritual gegen Feindschaft im Museo Nazionale d’Arte Orientale zu Rom” *Or.* 59, 14-33.
- 1992. “Ein Hymnus auf Ninurta als Helfer in der Not” *Or.* 61, 17-57.
- 1993. “Das Ritual BMS 12 mit dem Gebet ‘Marduk 5’” *Or.* 62, 313-337.
- 1999. “Das Ritual KAR 26 mit dem Gebet ‘Marduk 24’” *Or.* 68, 145-163.
- 2004. “Das Bußgebet an Marduk in BMS 11” *Or.* 73, 198-214.
- 2005. “Das Gebet des Eingeweideschauers an Ninurta” *Or.* 74, 51-56.
- Mayer-Opificius, R. 1995. “Zwiesprache zwischen Gott und Mensch” *MARG* 10, 97-118.
- McCutcheon, R.T. 2000. “‘Like Small Bumps on the Neck...’: The Problem of Evil as Something Ordinary” *JMB* 1.3, 1-15.
- Meier, G. 1941/44. “Die zweite Tafel der Serie *bīt mēseri*” *AfO* 14, 139-152.
- 1967. *Die assyrische Beschörungssammlung Maqlû*. *AfO Beih.* 2. Berlin.
- Meinschein, C. 1988. *Cries of the Brokenhearted: A Study of Laments in Scripture*. Minneapolis.
- Melchert, H.C. 1984. “Notes on Palaic” *HS* 97, 22-43.
- 1994. *Anatolian Historical Phonology*. Amsterdam [etc.].
- 2003. “Hittite Nominal stems in *-anzan-*”, dans Tychi, E. / Wodtko, D.S. / Irslinger, B. (éd.). *Indogermanisches Nomen. Derivation, Flexion und Ablaut*. Bremen, 129-139.
- 2007. “Middle Hittite Revisited” *SMEA* 49, 526-529.
- Metcalf, C. 2011. “New parallels in Hittite and Sumerian praise of the Sun” *WO* 41/2 (2011) 168-179.
- de Meyer, L. 1982. Deux prières ikribu du temps d’Ammi-šaduqa”, dans van Driel, G. / Krispijn, T.J.H. / Stol, M. / Veenhof, K.R. (éd.). *Zikir Šumim* (Mél. F.R. Kraus), Leiden, 271-278.
- Michalowski, P. 1978. “Two Sumerian Literary Letters” *JCS* 30, 114-120.
- 1987. “On the Early History of the Ershahunga Prayer” *JCS* 39, 37-48.
- 1991. “Incantation and Literary Letter Incipits” *N.A.B.U.* 1991/2 no 48, 32.
- 1990. “The Shekel and the Vizier” *ZA* 80, 1-8.
- 1993. “The Torch and the Censer”, dans Cohen, M. / Snell, D. / Weisberg, D. (eds.), *The Tablet and the Scroll: Near Eastern Studies in honor of William W. Hallo*. Bethesda, Maryland, 152-162.
- 1998-2001. “Nisaba. A. Philologisch.” *Reallexikon der Assyriologie* 9, 575-579.
- 2011. *The Correspondence of the Kings of Ur. An Epistolary History of an Ancient Mesopotamian Kingdom*. MC 15. Winona Lake, Ind.
- Moran, W.L. 1993. “UET 6, 402 : Persuasion in the Plain Style” *JANES* 22, 113-120.
- Mouton, A. 2007. Rêves hittites. Contribution à une histoire et une anthropologie du rêve en Anatolie ancienne (CHANE 28), Leiden [etc.].
- Mullo Weir, C.J. 1934. *A Lexicon of Accadian Prayers in the Rituals of Expiation*, London 1934.
- 1958. “The Prayer Circle in the Assyrian Ritual *bīt rimki*, Tablet IV” *AfO* 18, 371-372.
- Munk, E. 2001. *Le monde des prières*. Paris.
- Nagy, A. / Loránd, E. 2007. “Notes on the Hierarchy and Offices of Deities in Gudea’s Eninnu” *N.A.B.U.* 2007/2, no 35, 35-36.
- Nougayrol, J. 1952. “Une version ancienne du ‘Juste Souffrant’” *RB* 59, 239-250.
- 1963. “Aleuromancie babylonienne” *Or.* 32, 381-386.

- 1968. “(Juste) Souffrant” Ugaritica V, 265-273 et 435.
- Novotny, J.R. 2001. The Standard Babylonian Etana Epic. SAACT II. Helsinki.
- Oppenheim, A.L. 1956. The Interpretation of Dreams in the Ancient Near East. Philadelphia.
- 1964. Ancient Mesopotamia. Portrait of a Dead Civilization. Chicago.
- Otten, H. 1968. Das akkadisch-hethitische Vokabular *KBo* I 44 + *KBo* XIII 1. StBoT 7. Wiesbaden.
- 2000. “Ein Siegelabdruck Duthalijas I.(?)”, *ArchAnz*, 375-376.
- Otten, H. / Rüster, C. 1972. “Textanschlüsse von Boğazköy-Tafeln (11–20)” *ZA* 62, 230-235.
- 1974. “Textanschlüsse von Boğazköy-Tafeln (31–40)” *ZA* 64, 241-249.
- 1977. “Textanschlüsse von Boğazköy-Tafeln (41–50)” *ZA* 67, 53-63.
- Otto, A. 2006. “Das Oberhaupt des westsemitischen Pantheons ohne Abbild? Überlegungen zur Darstellung des Gottes Dagan” *ZA* 96, 242-268.
- Pappi, C. 2006-2008. “Salbe, Salbengefäß” *Reallexikon der Assyriologie* 11, 572-574.
- Parpola, S. 1997. Assyrian Prophecies. SAA IX. Helsinki.
- Pedersén, O. 1985-1986. Archives and Libraries in the City of Assur. A Survey of the Material from the German Excavations. Part I and II. Upsala.
- Petzl, G. 1998. “Die Beichtinschriften im römischen Kleinasien und der Fromme und Gerechte Gott”. *Nordrhein-Westfälische Akademie des Wissenschaft, Vorträge G* 355. Wiesbaden.
- Pham, X.H.T. 1999. Mourning in the Ancient Near East and the Hebrew Bible. *JSOT* SS 302. Sheffield.
- Pitard, W. 1996. “Care of the Dead at Emar”, dans Chavalas, M.W. (éd.). *EMAR: The History, Religion, and Culture of a Syrian Town in the Late Bronze Age*. Bethesda, Maryland, 123-163.
- Poirrier, P. 2004. *Les enjeux de l’histoire culturelle*. Paris.
- Pongratz-Leisten, B., 1997. “Das ‘negative Sündenbekenntnis’ des Königs anlässlich des babylonischen Neujahrfestes und die *kidinnūtu* von Babylon”, dans Assmann, J. / Sundermeier, T. (éd.). *Schuld, Gewissen und Person. Studien zur Geschichte des inneren Menschen*. Kaiser, 83-101.
- 1999. “‘Öffne den Tafelbehälter und lies ...’ Neue Ansätze zum Verständnis des Literaturkonzeptes in Mesopotamien” *WO* 30, 67-90.
- 2001. “The Other and the Enemy in the Mesopotamian Conception of the World”, dans Whiting, R.M. (éd.). *Mythology and Mythologies. Melammu II*. Helsinki, 195-231.
- 2009. “Reflections on the Translatability of the Notion of Holiness”, dans Luukko, M. / Svärd, S. / Mattila, R. (éd.). *Of God(s), Trees, Kings, and Scholars. Neo-Assyrian and Related Studies in Honour of Simo Parpola. Studia Orientalia* 106. Helsinki, 409-427.
- Porter, B.N. 2009. “Blessing from a crown, offerings to a Drum: Were There Non-Anthropomorphic Deities in Ancient Mesopotamia?”, dans Porter, B.N. (éd.). *What is a God? Anthropomorphic and Non-Anthropomorphic Aspects of Deity in Ancient Mesopotamia*. Winona Lake, 153-194.
- Postel, L. 2003. “Rame” ou “Course” ? Enquête lexicographique sur le terme *hpt*” *BIFAO* 103, 377-420.
- Postgate, J.N. 1973. “Assyrian Texts and Fragments” *Iraq* 35, 13-36.
- Powell, M. 1977. “Sumerian Merchant and the Problem of Profit” *Iraq* 39, 23-29.
- 1982. “The Adverbial Suffix *-ā* and the Morphology of the Multiples of Ten in Akkadian” *ZA* 72, 89-105.
- 1993. “Drugs and Pharmaceuticals in Ancient Mesopotamia”, dans Jacob, I. / Jacob, W. (éd.). *The Healing Past: Pharmaceuticals in the Biblical and Rabbinical World*. Leiden [etc.], 47-67.
- Radcliffe-Brown, A.R. 1968. *Structure et fonction dans la société primitive*. Paris.
- Radner, K. 2005. *Die Macht des Namens: Altorientalische Strategien zur Selbsterhaltung*. Santag 8. Wiesbaden.



- Reckendorf, H. 1909. Über Paronomasie in den semitischen Sprachen: ein Beitrag zur allgemeinen Sprachwissenschaft. Giessen.
- Reiner, E. 1956. "Lipšur' Litanies" JNES 15, 129-149.
- 1958. "The Series *Bīt rimki*. A Review Article" JNES 17, 204-207.
- 1959-1960. "ME.UGU = *mēlu*" AfO 19, 150-151.
- 1960. "Fortune-telling in Mesopotamia" JNES 19, 23-35.
- 1970. *Šurpu*, a collection of Sumerian and Akkadian Incantations. AfO Beih. 11. Graz.
- 1985. *Your Thwarts in Pieces, Your Mooring Rope Cut: Poetry from Babylonia and Assyria*. Ann Arbor, Mich., 85-93.
- 1995. *Astral Magic in Babylonia*. Philadelphia.
- Rieken, E. 1999. Untersuchungen zur nominalen Stammbildung des Hethitischen. StBoT 44. Wiesbaden.
- 2000. "Die Partikeln *-a*, *-ia*, *-ma* im Althethitischen und das Akkadogramm *ū*", dans Ofitsch, M. / Zinko, C. (éd.). 125 Jahre Indogermanistik in Graz. Festband anlässlich des 125 jährigen Bestehens der Forschungseinrichtung "Indogermanistik" an der Karl-Franzens-Universität Graz. Arbeiten aus der Abteilung Vergleichende Sprachwissenschaft Bd 15. Graz, 411-419.
- 2001. "Hethitisch *uitti meiani* und das urindogermanische Wort für 'Monat'" HS 114, 73-79.
- 2004. "Die hethitische Ortsbezugspartikel *-apa*", dans Poschenrieder Th. (éd.). Die Indogermanistik und ihre Anrainer. Dritte Tagung der Vergleichenden Sprachwissenschaftler der Neuen Länder. Innsbruck, 243-258.
- Riffaterre, M. 1980. "La trace de l'intertexte" *La Pensée* 215. Paris.
- Ritter, E.K. / Kinnier Wilson, J.V. 1980. "Prescription for an Anxiety State : A Study of BAM 234" AnSt 30, 23-30.
- Röhser, G. 1987. Metaphorik und Personifikation der Sünde. Antike Sündenvorstellungen und paulinische Hamartia. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2 Reihe 25. Tübingen.
- Röllig, W. 1987-1990. "Literatur. Überblick über die akkadische Literatur". Reallexikon der Assyriologie 7, 48-66.
- Römer, W.H.Ph. 2001. Hymnen und Klagelieder in sumerischer Sprache. AOAT 276. Münster.
- 2003. "Miscellanea Sumerologica V. Bittbrief einer Gelähmten um Genesung an die Göttin Nintinugga", dans Sallaberger, W. / Volk, K. / Zgoll, A. (éd.). Literatur, Politik und Recht in Mesopotamian (Mél. C. Wilcke). OBC 14. Wiesbaden, 237-249.
- Rosengarten, Y. 1971. *Trois aspects de la pensée religieuse sumérienne*. Paris.
- Rüsen, J. 1983. Historische Vernunft. Grundzüge einer Historik I: Die Grundlagen der Geschichtswissenschaft. Göttingen.
- 1986. Rekonstruktion der Vergangenheit. Grundzüge einer Historik I: Die Prinzipien der historischen Forschung. Göttingen.
- Saliers, D.E. 1988. "Religious Affections and the Grammar of Prayer", dans Bell, R.H. (éd.). *The Grammar of the Heart*. San Francisco, 188-205.
- Sallaberger, W. 1993. Der kultische Kalender der Ur III-Zeit. Vol. 1 und 2. UAVA 7. Berlin.
- 1999. "Wenn Du mein Bruder bist,..." Interaktion und Textgestaltung in altbabylonischen Alltagsbriefen. CM 16. Groningen.
- 2008. *Das Gilgamesch-Epos. Mythos, Werk und Tradition*. München.
- Salonen, A. 1939. *Die Wasserfahrzeuge in Babylonien*. Helsinki.
- Scheil, V. 1916. "Notules" RA 13, 125-142.
- 1925. "Un catalogue de présages" RA 22, 141-143.
- Schenker, A. 2004. "Histoire du texte de l'Ancien Testament", dans Römer, T. / Macchi, J.-D. / Nihan, C. (éd.). *Introduction à l'Ancien Testament*. Le Monde de la Bible 49. Genève, 40-48.

- Schmid, K. 1999. "Kollektivschuld ? Der Gedanke übergreifender Schuldzusammenhänge im Alten Testament und im Alten Orient" ZAR 5, 193-222.
- Schmidt, B.B. 1996. "The Gods and the Dead of the Domestic Cult at Emar: A Reassessment", dans Chavalas, M.W. (éd.). EMAR: The History, Religion, and Culture of a Syrian Town in the Late Bronze Age, Bethesda, 141-163.
- Schollmeyer, P.A. 1912. Sumerisch-babylonische Hymnen und Gebete an Šamaš. Paderborn.
- Schramm, W. 1981. "Ka-inim-ma" RA 75, 90.
- 2001. Bann, Bann! Eine sumerisch-akkadische Beschwörungsserie. GAAL 2. Göttingen.
- Schrank, W. 1908. Babylonische Sühnriten, besonders mit Rücksicht auf Priester und Büsser. LSS III/1. Leipzig.
- Schuster-Brandis, A. 2008. Steine als Schutz- und Heilmittel. Untersuchung zu ihrer Verwendung in der Beschwörungskunst Mesopotamiens im 1. Jt. v. Chr. AOAT 46. Münster.
- Scurlock, J. 1995/96. Rec. de Stol M., Epilepsy in Babylonia. CM 2. Groningen 1993, dans AfO 42, 250-254.
- 1997. "Ghosts in the Ancient Near East: Weak or Powerful?" HUCA 68, 77-96.
- Seidl, U. 2006. "The Roles Played by Fish on Neo-Assyrian Cylinder Seals", dans Taylor, P. (éd.). The Iconography of Cylinder Seals. WIC 9. Londres, 134-165 et 238-240.
- Seidl, U. / Sallaberger, W. 2005-2006. "Der Heilige Baum" AfO 51, 54-74.
- Seidlmayer, S.J. 2003. "Vom Sterben der kleinen Leute. Tod und Bestattung in der sozialen Grundschrift am Ende des Alten Reiches", dans Guksch, H. / Hofmann, E. / Bommas, M. (éd.). Grab und Totenkult im Alten Ägypten. München, 60-74.
- van Selms, A. 1933. De Babylonische Termini voor Zonde. Wageningen.
- Selz, G. 1995. Untersuchungen zur Götterwelt des altsumerischen Stadtstaates von Lagaš. Philadelphia.
- Seux, M.J. 1976. Hymnes et prières aux dieux de Babylonie et d'Assyrie. Littératures anciennes du Proche-Orient 8. Paris.
- 1981. "šiggayon = šigû ?", dans Caquot, A. / Delcor, M. (éd.). Mélanges bibliques et orientaux en l'honneur de M. Henri Cazelles. AOAT 212. Münster, 419-438.
- Shaked, S. 2002. "Healing as an Act of Transformation", dans Shulman, D. / Stroumsa, G.G. (éd.). Self and Self-Transformation in the History of Religions. Oxford, 121-130.
- Shehata, D. 2001. Annotierte Bibliographie zum altbabylonischen Atramḫasis-Mythos Inūma ilū awīlum. GAAL 3. Göttingen.
- Singer, I. 2002a. Hittite Prayers. Writings from the Ancient World 11. Atlanta.
- 2002b. "Kantuzili the Priest and the Birth of Hittite Personal Prayer", dans Taracha P. (éd.). Silva Anatolica. Anatolian Studies Presented to Maciej Popko. Varsovie, 301-13.
- Sitzler, D. 1995. Vorwurf gegen Gott. Ein religiöses Motiv im Alten Orient (Ägypten und Mesopotamien). Studies in Oriental Religions 32. Wiesbaden.
- Sjöberg, Å.W. 1982. "Miscellaneous Sumerian Texts, III" JCS 34, 62-80.
- 1983. "The First Pushkin Museum Elegy and New Texts" JAOS 103, 315-320.
- von Soden, W. 1936. "Ein Opferschaugebet bei Nacht" ZA 43 (1936) 305-308.
- 1957. "Zu einigen altbabylonischen Dichtungen. 2. Zum altbabylonischen Gedicht vom schuldlos Leidenden" Or. 26, 315-319.
- 1957-71. "Gebet II" Reallexikon der Assyriologie 3, 160-170.
- 1960. "Licht und Finsternis in der sumerischen und babylonisch-assyrischen Religion" Studium generale 13 (1960) 647-653.
- 1965. "Das Fragen nach der Gerechtigkeit Gottes im Alten Orient" MDOG 96, 41-59.
- 1966. Rec. de F.R. Kraus, Briefe aus dem British Museum (CT 43 und 44) bearbeitet. Leiden 1964, dans BiOr. 23, 51-55.
- 1969. "Zur Wiederherstellung der Marduk-Gebete BMS 11 und 12" Iraq 31, 82-89.

- 1985. “Das Fragen nach der Gerechtigkeit Gottes im Alten Orient”, dans Müller, H.-P. (éd.). *Bibel und Alter Orient. Altorientalische Beiträge zum Alten Testament* von W. von Soden. BZAW 162. Berlin [etc.], 57-75.
- 1987. Rec. de K. van der Toorn, *Sin and Sanction in Israel and Mesopotamia. A Comparative Study*. *Studia semitica neerlandica* 22. Assen [etc.] 1985, dans AfO 34, 69-72.
- 1990. “Ein Mann und sein Gott”, dans Römer, W.H.Ph. / von Soden, W., *Weisheit, Mythen und Epen*. TUAT 3/1 Weisheitstexte. Gütersloher, 135-140.
- Sollberger, E. 1956. *Corpus des inscriptions “royales” présargoniques de Lagaš*. Genève.
- Sommer, F. 1939. Rec de *KUB* 30, dans OLZ 11, 678-88.
- Sperl, S. 1994. “The Literary Form of Prayer : Qur’ān Sura One, The Lord’s Prayer and a Babylonian Prayer to Moon God” BSOA 57, 213-227.
- Spieckermann, H. 1998. “*Ludlul bēl nēmeqi* und die Frage nach der Gerechtigkeit Gottes”, dans Maul, S.M. (éd.). *tikip santakki mala bašmu* (Mél. R. Borger). CM 10. Groningen, 329-341.
- 2003. “Hymnen im Psalter. Ihre Funktion und ihre Verfasser”, dans Zenger, E. (éd.). *Ritual und Poesie. Formen und Orte religiöser Dichtung im Alten Orient, im Judentum und im Christentum*. Herders Biblische Studien 36. Freiburg [etc.], 137-161.
- Spycket, A. 1960. “La déesse Lama” RA 54, 73-84.
- Stamm, J.J. 1939. *Das Leiden des Unschuldigen in Babylon und Israel*. Zurich.
- 1968. *Die akkadische Namengebung*. Darmstadt, 72-76.
- Staal, F. 1979. “The Meaninglessness of Ritual” *Numen* 26, 2-22.
- Starke, F. 1985. *Die keilschrift-luwischen Texte in Umschrift*. StBoT 30. Wiesbaden.
- Starr, I. 1990. *Queries to the Sungod. Divination and Politics in Sargonid Assyria*. SAA IV. Helsinki.
- Steible, H. 1982. *Die altsumerischen Bau- und Weihinschriften*. Vol. I et II. FAOS 5/1 et 5/2. Wiesbaden.
- Steinkeller, P. 1983. Rec. de H. Limet, *Textes sumériens de la IIIe dynastie d’Ur*. Bruxelles 1976, dans JCS 35, 244-250.
- 1989. *Sale Documents of the Ur-III-Period*. FAOS 17. Stuttgart.
- 1991. “The Reforms of Urukagina and an Early Sumerian Term for “Prison”, dans Michalowski, P. / Steinkeller, P. / Stone, E.C. / Zettler, R.L. (éd.). *Velles paraules. Ancient Near Eastern Studies in Honor of Miguel Civil on occasion of his Sixty-Fifth Birthday*. AuOr 9. Barcelona, 227-233.
- 2005. “The Priestess *égi-zi* and Related Matters”, dans Sefati, Y. / Artzi, P. / Cohen, C. / Eichler, B.L. / Hurowitz, V.A. (éd.). “An Experienced Scribe who neglects Nothing”. *Ancient Near Eastern Studies in Honor of Jacob Klein*. Bethesda, Maryland, 301-310.
- Stephens, F.J. 1937. “A cuneiform tablet from Dura-Europos” RA 34, 183-190.
- Stol, M. 1978. Rec. de Vorländer, H. *Mein Gott. Die Vorstellungen vom persönlichen Gott im Alten Orient und im Alten Testament*. AOAT 23. Neukirchen-Vluyn 1975, dans UF 10, 492-498.
- 1980. Rec. de Charpin, D. *Archives familiales et propriété privée en Babylonie ancienne : étude des documents de “Tell Sifr”*, dans RA 74, 185-188.
- 1991. “Old Babylonian Personal Names” SEL 8, 191-212.
- 1991-1992. “Diagnosis and Therapy in Babylonian Medicine” JEOL 32, 42-65.
- 2000. *Birth in Babylonia and the Bible : its Mediterranean Setting*. Groningen.
- 2003. “Das Heiligtum einer Familie”, dans Sallaberger, W. / Volk, K. / Zgoll, A. (éd.). *Literatur, Politik und Recht in Mesopotamian* (Mél. C. Wilcke). OBC 14. Wiesbaden, 293-300.
- Stolz, F. 1991. “Von der Weisheit zur Spekulation”, dans Klimkeit, H.-J. (éd.). *Biblische und Ausserbiblische Spruchweisheit*. Wiesbaden, 47-66.
- 1999a. “Dimensions and Transformations of Purification Ideas”, dans Assman, J. / Stroumsa, G.G. (éd.). *Transformation of the Inner Self in Ancient Religions*. SHR 83. Leiden, 211-229.

- 1999b. "From the Paradigm of Lament and Hearing to the Conversion Paradigm" dans Assman, J. / Stroumsa, G.G. (éd.). *Transformation of the Inner Self in Ancient Religions*. SHR 83. Leiden, 9-29.
- Stolz, F. / Pezzoli-Olgiaiti, D. [et al.] 2004. *Religion und Rekonstruktion: Ausgewählte Aufsätze*. Göttingen.
- Streck, M.P. 1999. *Die Bildersprache der akkadischen Epik*. AOAT 264. Münster.
- 2003. "Die Klage 'Ištar Bagdad'", dans Sallaberger, W. / Volk, K. / Zgoll, A. (éd.). *Literatur, Politik und Recht in Mesopotamien* (Mél. C. Wilcke). OBC 14. Wiesbaden, 301-312.
- 2003-4. "Persönliche Frömmigkeit" *Reallexikon der Assyriologie* 10, 425-429.
- Sweet, R.F.G. 1970. "An Akkadian Incantation Text", dans Wevers, J.W. / Redford, D.B. (éd.). *Essays on the Ancient Semitic World*. Toronto [etc.], 6-11.
- Tadmor, H. 1994. *The Inscriptions of Tiglat-pileser III*. Jerusalem.
- Tallon, F. 1987. *Métallurgie susienne I. De la fondation de Suse au XVIIIe avant J.-C.* (1-2). Paris.
- Talon, P. 2005. *Enūma Eliš. The Standard Babylonian Creation Myth*. SAACT IV. Helsinki.
- Tanner, J. 2004. *Historische Anthropologie*. Hambourg.
- Théodoridès, A. 1992. "Harpocrate dans les 'Démêlés d'Horus et Seth'", dans Cannuyer, C. / Kruchten, J.-M. (éd.). *Individu, Société, et Spiritualité dans l'Égypte pharaonique et copte* (Mél. A. Théodoridès). Athènes [etc.], 1-22.
- Thureau-Dangin, F. 1921. *Rituels accadiens*. Paris.
- 1922. "La passion du dieu Lillu" *RA* 19, 175-185.
- Thomsen, M.-L. 1987. *Zauberdiagnose und Schwarze Magie in Mesopotamien*. Copenhagen.
- Tinney, S. 1996. *The Nippur Lament: Royal Rhetoric and Divine Legitimation in the Reign of Išme-Dagan of Isin (1953-1935 B.C.)*. Occasional Publications of the Samuel Noah Kramer Fund 16. Philadelphia.
- 1999. "On the Curricular Setting of Sumerian Literature" *Iraq* 61, 159-172.
- van der Toorn, K. 1985. *Sin and Sanction in Israel and Mesopotamia: a Comparative Study*. *Studia semitica neerlandica* 22. Assen [etc.].
- 1993. "Ilib and the 'God of the Father'" *UF* 25, 379-387.
- 1994. "Gods and Ancestors in Emar and Nuzi" *ZA* 84, 38-59.
- 1995. "The Domestic Cult at Emar" *JCS* 47, 35-49.
- 1996. *Family Religion in Babylonia, Syria and Israel. Continuity and Change in the Forms of Religious Life*. *Studies in the History and Culture of the Ancient Near East* VII. Leiden [etc.].
- Tropper, J. 1999. "Zur Etymologie von akkadisch šukênu / šuḫehḫunu" *WO* 30, 91-94.
- Tsukimoto, A. 1985. *Untersuchungen zur Totenpflege (kispum) im Alten Mesopotamien*. AOAT 216. Neukirchen-Vluyn.
- Turner, V. 1969. *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*. New York 1969.
- 1996. *Dramas, Fields and Metaphors: Symbolic Action in human Society*. Ithaca, NY.
- Uehlinger, C. 1997. "Qohelet im Horizont mesopotamischer, levantinischer und ägyptischer Weisheitsliteratur der persischen und hellenistischen Zeit", dans Schwienhorst-Schönberger, L. (éd.). *Das Buch Kohelet*. BZAW 254. Berlin [etc.], 155-247.
- 2007. "Das Hiob-Buch im Kontext der altorientalischen Literatur- und Religionsgeschichte", dans Krüger, T. [u.a.] (éd.). *Das Buch Hiob und seine Interpretationen. Beiträge zum Hiob-Symposium auf dem Monte Verità vom 14.-19. August 2005*. *Arbeiten zur Theologie des Alten und Neuen Testaments*, 88. Zurich, 97-163.
- Ünal, A. 1991. "Hethitische Hymnen und Gebete". *TUAT* II/6, 791-817.
- Ungnad, A. 1925. "Zur Geschichte des Ichbewußtseins" *ZA* 36, 269-272.
- 1941/44. "Besprechungskunst und Astrologie in Babylonien" *Afo* 14, 251-284.

- Van den Hout, Th. 2011. "Bemerkungen zu älteren hethitischen Orakeltexten", dans Richter, Th. / Prechel, D. / Klinger, J. (éd.). *Kulturgeschichten. Altorientalistische Studien für Volkert Haas zum 65. Geburtstag*, Saarbrücken, 423–440.
- Vanstiphout, H.L.J. 1986. "Some Thoughts on Genre in Mesopotamian Literature", dans Hecker, L. / Sommerfeld, W. (éd.). *Keilschriftliche Literaturen. Ausgewählte Beiträge der XXXII. Rencontre Assyriologique Internationale*, Münster 8.-12.7.1985. CRRAI 32. BBVO 6. Berlin, 1-11.
- 2000. "The Use(s) of Genre in Mesopotamian Literature: An Afterthought" *ArOr.* 68, 703-717.
- Veldhuis, N. 1991. *A Cow of Sîn*. Groningen.
- 1995/96. "On Interpreting Mesopotamian Namburbi Rituals" *AfO* 42-43, 145-154.
- 2004. *Religion, Literature, and Scholarship: The Sumerian Composition «Nanše and the Birds»*. CM 22. Leiden [etc.].
- Verdrager, P. 2001. *Le Sens critique. La réception de Nathalie Sarraute par la presse*. Paris.
- Vincent, A. 2005. "La méthode des passages parallèles et ses implications théoriques" *Romantic Review*, 1-13.
- di Vito, R.A. 1993. *Studies in third Millenium Sumerian and Akkadian Personal Names. The Designation and Conception of the Personal God*. Studia Pohl: SM 16. Rome.
- Vorländer, H. 1975. *Mein Gott. Die Vorstellungen vom persönlichen Gott im Alten Orient und im Alten Testament*. AOAT 23. Neukirchen-Vluyn.
- De Vries, S.P. 1981. *Jüdische Riten und Symbole*. Wiesbaden.
- Walker, C.B.F. / Kramer, S.N. 1982. "Cuneiform Tablets in the Collection of Lord Binning" *Iraq* XLIV, 71-86.
- Wasserman, N. 2000. "'Sweeter than honey and wine ...' Semantic Domains and Old-Babylonian Imagery", dans Milano, L. / de Milano, S. / Fales, F.M. / Lanfranchi, G.B. (éd.). *Landscapes. Territories, Frontiers and Horizons in the Ancient Near East*. CRRAI 44. Padova, 191-195.
- Wasserman, N. / Gabbay, U. 2005. "Literatures in Contact: The balaḡ úru àm-ma-ir-ra-bi and its Akkadian Translation UET 6/2, 403" *JCS* 57, 69-83.
- Watanabe, K. 1993. "Ein neuassyrisches Siegel des Mīnu-aḫ/i-ana-ištari" *BaM* 24, 289-308.
- Weber, M. / Weinfeld, M. 1988. "Job and its Mesopotamian Parallels — A typological Analysis", dans Claassen, W. (éd.). *Text and Context* (éd. F.C. Fensham). JSOT SS 48. Sheffield, 217-226.
- Westermann, C. 1954. "Struktur und Geschichte der Klage im Alten Testament" *ZAW* 66, 44-80.
- 1990. *Die Klagelieder. Forschungsgeschichte und Auslegung*. Neukirchen.
- Wiggermann, F.A.M. 1987. "The Staff of Ninšubura. Studies in Babylonian Demonology, II" *JEOL* 29, 3-34.
- 1988. "An Unrecognized Synonym of Sumerian sukkal, "Vizier"" *ZA* 78, 225-240.
- 1992a. *Mesopotamian Protective Spirits. The Ritual Texts*. CM 1. Groningen.
- 1992b. "Mythological Foundations of Nature", dans Meijer, D.J.W. (éd.). *Natural Phenomena: their Meaning, Depiction and Description in the Ancient Near East*. Amsterdam, 279-306.
- 1997. "Transtigridian snake gods", dans Finkel, I.L. / Geller, M.J. (éd.). *Sumerian Gods and their Representations*. Groningen, 33-55.
- 1998-2001a. "Nackte Göttin (Naked Goddess). A. Philologisch." *Reallexikon der Assyriologie* 9, 46-53.
- 1998-2001b. "Nin-šubur" *Reallexikon der Assyriologie* 9, 490-500.
- 2011. "Agriculture as Civilization: Sages, Farmers, Barbarians", dans Radner, K. / Robson, E. (éd.). *The Oxford Handbook of Cuneiform Culture*. Oxford, 663-689.
- Wilcke, C. 1975. "Formale Gesichtspunkte in der sumerischen Literatur", dans Lieberman S.J. (éd.). *Sumerological Studies in Honor of Thorkild Jacobsen* (éd. Th. Jacobsen). AS 20. Chicago, 205-292.

- 1987. “Die Inschriftenfunde der 7. und 8. Kampagnen (1983 und 1984)”, dans Hrouda, B. (éd.). *Isin – Išān Baḫrīyāt III. Die Ergebnisse der Ausgrabungen 1983-1984*. München, 83-120.
- Wilhelm, G. 1969. “ku-li” ZA 59, 65-99.
- 1994. “Hymnen der Hethiter”, dans Burkert, W. / Stolz, F. (éd.). *Hymnen der Alten Welt im Kulturvergleich*. OBO 131. Fribourg [etc.], 59-77.
- 2010. “Zur Struktur des hethitischen „Kantuzzili-Gebets”, dans Ernst, S. / Häußl M. (éd.). *Kulte, Priester, Rituale. Beiträge zu Kult und Kultkritik im Alten Testament und Alten Orient. Festschrift für Theodor Seidl zum 65. Geburtstag*, St. Ottilien, 33-40.
- Worthington, M. 2006-2008. “Salbung” Reallexikon der Assyriologie 11, 574-575.
- Yalvaç, K. 1965. “Eine Liste von Amulettsteinen im Museum zu Istanbul”, dans AS 16, 329-336.
- Zgoll, A. 1997. Der Rechtsfall der En-ḫedu-Ana im Lied nin-me-šara. AOAT 246. Münster.
- 2003a) : Kunst des Betens: Form und Funktion, Theologie und Psychagogik in babylonisch-assyrischen Handerhebungsgebeten zu Ištar. AOAT 308. Münster.
- 2003b. “Für Sinne, Geist und Seele. Vom konkreten Ablauf mesopotamischer Rituale zu einer generellen Systematik von Ritualfunktionen”, dans Zenger, E. (éd.). *Ritual und Poesie. Formen und Orte religiöser Dichtung im Alten Orient, im Judentum und im Christentum*. Freiburg [etc.] 2003, 25-46.
- 2003c. “Audienz – Ein Modell zum Verständnis mesopotamischer Handerhebungsrituale. Mit einer Deutung der Novelle vom Armen Mann von Nippur” BaM 34, 181-203.
- Zgoll, A. / Lämmerhirt, K. 2009. “Lachen und Weinen in antiken Mesopotamien”, dans Nitschke, A. / Stagl, J. / Bauer, D.R. (éd.). *Überraschendes Lachen, gefordertes Weinen. Gefühle und Prozesse. Kulturen und Epochen im Vergleich*. Vienne [etc.], 449-483.
- Ziegler, N. 1996. “Ein Bittbrief eines Händlers”, dans Ambros, A.A. / Köhbach, M. (éd.). WZKM 86 (Mél. H. Hirsch). Wien, 479-488.
- Zimmern, H. 1912. *Vorderasiatische Schriftdenkmäler der königlichen Museen zu Berlin (VS)*. Heft II. Leipzig.

## Catalogue des diġiršadaba

Dš no.1 = H 175+152 .....	34
Dš no.2 = BM 96574.....	38
Dš no.3 = IM 43413 .....	42
Dš no.4 = BM 78198.....	44
Dš no.5 = Copenhagen 10099 .....	47
Dš no.6 = VAT 1320.....	49
Dš no.7 = K 5235 .....	51
Dš no.8 = K 13460 .....	52
Dš no.9 = Version standard bilingue .....	53
Dš no.10 = A. 2788 .....	60
Dš no.11 = Version standard assyrienne .....	60

## Index thématique

- Bīt rimki* I 1, 3, 13-15, 21, 31-32, II 60-65, 94, 96 98-99, 105, 108, III 109-110, 113 n. 80, 119-121, 123, 125-127, 132, IV 196-197, V 237-238, 252sq., VI 259, 272-275, 284, VII 316, VIII 336
- Classicisation VII 324
- idû lā idû* III 126
- il abī* V 208sq., 298, 303
- ilī ul īdi* I 1, 13-16, 32, II 60-65, 96, 101-103, 104 n. 58, III 120, 125, 129, 131-132, IV 136, 150, 156, 159 n. 158, V 221, VI 258-259, 261, 266-267, 269-278, 282, 287-288, 291, 295, VII 331, VIII 336
- Intertextualité I 31
- Justice I 5, 25-27, 32, II 42, 91 IV 137 n. 119, 160 n. 161, VII 303, 328, 330, 335
- Lettres-prières I 1, 4, 10-13, 29, IV 191, V 200-201, 202 n. 219, 208, 231, 242 n. 283, 246 n. 288, VII 327, VIII 337
- Lipšur* II 102-104, 106, III 130-131, IV 164, V 240, 252, 255
- Losange 237 n. 274, VI 285-286, VII 300
- Ludlul* I 1 n. 1, 6 n. 13, 9, 25-28, II 64, 95, 97, 105 III 130, IV 154, 156 n. 151, 158, 165, 177 n. 195, 179 n. 197, 185, V 207, 221, 227, 239, 244 n. 284, VI 286 n. 336, 287-288, VII 313-314, 320, 334, VIII 337
- māmītu* II 87, 97, 101, III 124, V 239, VI 275, 280 n. 317, 293, VII 298 n. 352, 309, 315, 319 n. 403/404, 330-331,
- “Man and his God” I 1 n. 1, 4-5, 6 n. 13, 8-9, 11-13, 25, 28-29, II 38, III 116, 121, V 219, VII 317, 327, 334 n. 428, VIII 337
- Métaphore I 20, 32, II 44, 100-101, III 114 n. 83, 132, VI 139, 143, 152, 160, 163-164, 166-167, 170-172, 174, 179-180, 183-185, 190-192, 194, 196-199, V 201-204, 220-221, 236, 257, VII 297, 309, 322-323, 329, 332, VIII 336
- Patchwork (technique) I 2 n. 4, 9, 31
- Péché I 1, 7, 12, 15, 24-26, 29, 30 n. 40, II 47, 49, 63, 87-88, 90-97, 99, 101-105, III 113 n. 80, 114, 122-126, 129-131, 136, 142, 147 n. 137, 189, 198, V 203, 213, 217, 221, 225, 230, 233, 235, 238, 240, 248, 250, 252 n. 300, 255, 257, VI 260, 270, 273, 275, 284, 286, VII 309, 314-316, 318-321, 327-328, 330-335, VIII 337
- Pénitence I 1 n. 1, 28-29, 32, III 110, IV 147 n. 137, 150, VII 297, 325-326, 328, 330, 332, 334, VIII 336
- pišertu* (rituel) II 106, V 204 n. 230
- Poisson I 6 n. 14, 26, III 110, V 204, 237, VI 281, 286, VII 300
- šā'il* (litanie) VII 319 n. 404, 330
- Šurpu* I 3, 14, 16, 32, II 101, 105-107, III 114, 120-121, 131, IV 142, V 220 n. 257, 230, 239, VI 258, 261, 265, 272-273, 275, 283 n. 325, VII 307 n. 378, 309, 312 n. 390, 318, 319 n. 403/404, 326-327, 330-332, 334
- Territoire symbolique III 113-114, VII 317 n. 402, 326, 331
- “Théodicée” I 1 n. 1, 4, 6 n. 13, 9, 25, 27-28, 33, II 101, IV 165, VII 314, 316, 326, 334, VIII 337



## Index des textes cités

- 81-2-4,323 (Lambert 1974, fig. 11) 21,  
23, 63, 66, 130sq., 162, 274sq.  
A.2788 23, 60, 128, 148  
AO 4318 (TCL 1, 9) 205sqq.  
AO 7760 ii 22'-25' (Semitica III 17-18)  
280sqq.  
BAM III no. 315 32, 280sqq., 293 n. 342,  
296  
BAM III no. 316 13, 32, 99, 102, 225,  
227, 232, 232 n. 268, 276 n. 314,  
279sqq., 294  
BE 15474v+h (Lambert 1974, fig. 7)  
23, 65-66  
BM 29632 29, 212-216, 243  
BM 74249 23, 62, 66  
BM 76501 189, 255sqq.  
BM 78198 (CT 44, 14) 17, 22, 44, 231  
n. 264, 342-345  
BM 78219 (CT 44, 35) 252-255  
BM 96574 (CT 58, 40) 17, 22, 29, 34,  
38, 128, 231 n. 264, 247, 338-341,  
344-345  
CBS 35 "face" (PBS 10/2 no. 3) 29 n.  
38, 188, 247, 249sqq.  
CBS 35 "revers" (PBS 10/2 no. 3) 29 n.  
38, 245sqq.  
CBS 514 (Lambert 1974, fig. 3) 14-15,  
24, 65-66, 112, 276sq., 282  
CBS 10495 (BE 14 no.4) 282sq.  
Copenhagen 10099 (JCS 8, 86 et pl. 2)  
17-18, 22, 47, 128, 310 n. 385, 342-  
345  
H 175 + 152 (pl.1) 17, 20, 22, 29, 34,  
38, 128, 231 n. 264, 338-341, 344-  
345  
IM 43413 (TIM IX 5) 17-18, 22, 34, 42,  
47, 128, 231 n. 264, 342-345  
IM 67630:1-15 (Wiseman/Black, CTN 4  
no.168) 243, 252sqq., 254 n. 301  
K 143 (Lambert 1974, fig. 1-2) 15, 23,  
60, 65, 126, 272, 274  
K 2425 (Bab. 3, 32 et van der Toorn  
1985 fig. 3) 102, 119, 227-228, 230  
K 2542 + 2772 + 6030 (BE 31 no.60)  
282sq.  
K 2772 voir K 2542  
K 3131 (Maul 1988, 280-282) 100, 135,  
137, 186 n. 204  
K 3177 + (Lambert 1974 fig. 4-5) 14-  
16, 15 n. 20, 23, 61, 65, 101,  
126sqq., 270-272, 274, 287, 294  
K 3392 (*Bīt rimki*) 252sqq.  
K 3514 (van der Toorn 1985, fig. 9) 23,  
62, 66, 120, 278sq.  
K 4617 + 4991 + 8429 + 5239 (Lambert,  
fig. 12-13) 22, 53sq., 170 n. 173,  
277sq.  
K 4631 + 4894 + 5047 + 5095 + 5117 +  
5311 + 9663 + 17072 (Lambert  
1974; Maul 1988) 22, 53, 170 n.  
173, 187  
K 5104 (Lambert 1974, fig. 13) 22, 53  
K 5197a + 7597 (Lambert 1974, fig. 12  
et 16) 18, 22, 53, 60, 110, 118sq.  
K 5235 (Lambert 1974, fig. 13) 18, 22,  
51sq., 128  
K 6018 + 8598 + 12922 + 13296 +  
14704 face 8'-13' (Loretz/Mayer,  
AOAT 34, no. 59) 99, 115, 128,  
232, 234sqq., 239, 346-347  
K 6018 + 8598 + 12922 + 13296 +  
14704 rev. 7'-15' 115, 128, 232,  
234sqq., 239, 346-347  
K 6028 (IVR<sup>2</sup> Add. to pl. 21\*) 252-255  
K 6030 voir K 2542  
K 7641 (Lambert 1974, fig. 11) 23, 62-  
63, 66, 132.  
K 8183:8-12 232, 235sqq., 294, 346-  
347  
K 8367 (AMT 81, 5) + 16412 (AMT 27,  
4) 15, 102, 104 n. 58, 129 n. 106,  
258-259, 267sq., 287-288  
K 8870 + 8908 + Sm 668 + Sm 721 +  
Sm 1202 (Lambert 1974, fig. 6-7 et  
9) 16, 21, 23, 62-63, 66, 101, 128-  
129, 272, 277sq., 287  
K 8908 voir K 8870  
K 9252 (van der Toorn 1985 fig. 2)  
102, 119, 227-231

- K 13460 (Lambert 1974, fig. 12) 22,  
 52, 100, 148  
 K 13608 128, 225, 232sq., 239  
 K 16412 voir K 8367  
 Kh<sup>2</sup> 1514 (PBS 1/1 no. 14 et photo  
 pl.XLVI) 14sq., 24, 65sq., 123sq.,  
 156, 238, 272sq.  
 L 1493 (ISET I 223) 29 n. 38, 245, 247-  
 249  
 L 10934 (AbB 5, 140) 205-209  
 Rm 317 (Lambert 1974, fig. 12 et 15)  
 22, 53  
 Rm 414 (Lambert 1974, fig. 3) 15, 23,  
 62, 66, 125, 274  
 Sm 668 voir K 8870  
 Sm 721 voir K 8870  
 Sm 925 (Lambert 1974, fig. 3) 21, 23,  
 63, 66, 126, 274  
 Sm 982 (Lambert 1974 fig. 15) 22, 53,  
 170 n. 173  
 Sm 1202 voir K 8870  
 Sm 1377 (Lambert 1974 fig. 14) 22, 53  
 STT 73 285sq., 300, 309  
 STT 247 rev. 1-8 225-227  
 STT 247 rev. 9-14 223-225  
 STT 275 iv 1-6 225-227  
 STT 275 iv 13-15 223-225  
 Susa 1910 no.12860 (Scheil, MDP 14,  
 47 et RA 9, 66) 4, 24, 65-66  
 UET 6/3, 624 210sq.  
 VAT 1320 (VAS 2, 47) 17-18, 20, 22,  
 49, 128, 342-345  
 VAT 1421 (VAS 10, 179) 218-219, 243  
 VAT 8250 (KAR no. 90) 15-16, 104 n.  
 58, 125, 129, 131-132, 258-267  
 VAT 8345 (VAS 17, 35) 221sq.  
 VAT 9026 iv 23-25 (KAR no. 252)  
 225-227  
 VAT 9026 iv 28-30 (KAR no. 252)  
 223-225  
 VAT 9147 + 9721 + 9736 23, 63, 66,  
 102sq., 129, 132, 287  
 VAT 10420 14, 23, 64, 66, 126, 274  
 VAT 10771 + 109 + 11786 15-16, 23,  
 63-64, 66, 126sq., 274, 294-295  
 VAT 13608 + o.A. 13759 vi 14'-23'  
 (BAM III no. 316) 232sq.  
 VAT 13608 + o.A. 13759 v 24-28  
 (BAM III no. 316) 225sq.  
 VAT 13620:1' (LKA no. 132) 225sq.  
 VAT 13620:8-10 (LKA no. 132) 223sq.  
 VAT 17489 I 4-5 (VAS 24 no. 124) 23,  
 64, 66, 106  
 W.20030/86 (van Dijk/Mayer, BaM 2  
 no. 15) 24, 65, 66  
 YBC 4578 (YOS 2, 141) 208sq.

## Termes sumériens et akkadiens

### Sumérien

á-lá-a II 38, IV 159 n. 158  
 alan II 35, 38, IV 159  
 ama-a-dú(.d) II 52, IV 144-145, 147, 192  
 aġaren II 34, 38, 43, 48, 50, IV 138-141, 191, VII 297 n. 349  
 búr I 7, II 47, 106, III 113-114, 121 n. 98, IV 170 n. 174, VI 280, VII 307 n. 380  
 é-šè-lá II 42, 44, IV 157-158  
 ešela IV 159  
 gi-muš II 35, 39, 43-44, 56, IV 168-172, 194-195  
 gi-sal IV 168-171  
 gur I 1, 14-15, 17, II 65, III 109-110, 112-113, IV 157-158, 193, V 249 n. 294, VI 258, 292, VII 324  
 ġaren<sub>x</sub> II 43-44, 48, IV 138  
 ġisal II 35, 39, 44, 45, 47, 56, IV 168-169, 171-172, 195  
 ħeš<sub>5</sub>-lá II 42  
 lá II 100, IV 141-144, 161-162, 184  
 (lú-)ús-gi/ki(n) II 100, IV 144-146, 191  
 NA (= *amēlu*) VII 326sq.  
 nam-tag I 17, 29sq., IV 188-189, V 212, 221, 248-251, VII 315-316  
 ní (pronom réfléchi) III 118, IV 150-154, V 252, VI 286  
 pà(d) IV 150-155, 178-179, 192, V 203 n. 226, VI 283 n. 325, VII 302, 305 n. 370  
 šà-dab<sub>(5)</sub>-ba I 1, 3, III 110 n. 68, 112, VII 324  
 ša ki-bé/ba gi<sub>4</sub>-gi<sub>4</sub> I 7, 10-11, 13, II 36, 40, 46, 58, III 111 n. 69, 117, IV 187-189, V 212, 242, 248-249, 256, VII 310  
 šubur II 52, IV 144-145, 147, 192  
 šul-a-lum I 29 n. 39, III 113 n. 80, V 243  
 uktin II 38, IV 139-140  
 ulutim<sub>2</sub> IV 140

### Akkadien

*adirtu* II 99, III 128, V 232, 236-239  
*arnum* I 12, 29, II 62-63, 64 n. 48, 97, 99, 101-102, 107 n. 63, IV 189, VII 315-316, 319, 334 n.429  
*gamlu* V 243-244  
*ġiġitu* I 12, 29, II 62-63, 97, 101-102, 107, IV 189, VI 272, VII 315-316, 321  
*ikribu* VII 297 n. 349, 307, 320 n. 407  
*il-a-ba<sub>4</sub>* VII 303  
*kapādu* II 94  
*kummu* VII 311  
*manzāzu* VII 311  
*nangulu* II 96  
*ramānu* III 118, IV 151, 153-154, VII 300, 335  
*saqālu* IV 161sq.  
*ša'āru/še'ēru* II 97  
*šaqālu* IV 143 n. 128, 161-162  
*šērtu* III 132  
*šigū* I 9, 12-13, II 90, 97, 102, III 121, V 221, 227-230, 231 n. 265  
*šubtu* VII 311  
*šuta''ūm* V 209  
*šutukku* VI 267, VII 312  
*tēnīnu* II 98  
*wašū* II 95  
*zibnum* VII 311

# A Glossary of the Hittite Prayers to the Sun-God (CTH 372-374)

*by Charles Steitler*

This glossary is based upon the preceding text edition and commentary by Daniel Schwemer. The abbreviations as well as the lexical forms are based on the *Chicago Hittite Dictionary*. No special indication of partially reconstructed forms is given, however bracketed references denote forms which are completely reconstructed. Uncertain reconstructions are followed by a question mark.

## 1. Hittite

<i>-a</i> (see also <i>-ma</i> )	contrastive enclitic conj.	372.A obv. I 55, 65, II 23, 39, 50, rev. III [1(?)], 12, [14], [17(?)], [22], 31, 61, 62, IV 24, 24; 372.B obv. I 3; 372.G rev. IV 4'; 373.A obv. 4', 17', 20', 21', 22', 24', rev. [4(?)], 12, 12, [13], 16, 19, 21, 22, 25; 373.B: 11'; 374.A <sub>1</sub> obv. 17', rev. 1', 4', 7', 10', [20'], 22', 24'; 374.C <sub>1</sub> obv. I 4', II 6', 12', 17', 20', rev. III 3', 5'; 374.D <sub>1</sub> obv. II 11', 16', 19'; 374.D <sub>1</sub> D <sub>2</sub> obv. II 5'
<i>-a, -ya</i>	connective enclitic conj.	372.A obv. I 2, 14, 25, 33, 34, 35, 41, 42, 43, 44, 45, 45, 46, 49, 66, II 13, 17, 29, [43], 49, 59, 61, 65, rev. III 23, 37, 37, 52, 57, 59, 62; 372.B obv. I 2; 372.D obv. I 16', 21', 22', 24'; 373.A obv. 7', 11', 12', 20', 29', rev. 1, 2, 16, 16, 21; 374.A <sub>1</sub> obv. 3', 4', 6', 9', 12', 13', 13', 15', rev. 12', 18', 20'; 374.A <sub>2</sub> obv. 2', 8'; 374.B <sub>1</sub> obv. I 5', 7', 11'; 374.B <sub>2</sub> obv. I 2'; 374.C <sub>1</sub> obv. I 9', 11', 15', II 10'
<i>-a-</i>	enclitic pron. sg. 3	372.A obv. II 12; 373.A obv. 4'; 374.A <sub>1</sub> rev. 4'; 374.C <sub>1</sub> obv. II 12'; 374.D <sub>1</sub> obv. II 10'
nom.	...-aš	
acc.	...-an	372.A obv. I 9, 48, 48, 51, II 7; 372.B obv. I 8; 374.A <sub>1</sub> obv. [16']
	...-an-...	372.A obv. II [36]; 373.A obv. 16'; 374.A <sub>1</sub> obv. 15'
	...-aš-ša-...	372.A obv. I 47
nom.-acc.	...-at	372.A obv. II 24, [31], 38, rev. III 24; 373.A obv. 10', 13', 17', rev. 6, 17; 374.A <sub>1</sub> rev. 13'

	...-at-...	372.A obv. II 49, 54, [54], rev. IV 17; 373.A obv. 23', rev. 21; 374.A <sub>1</sub> rev. [20'], 23'; 374.C <sub>1</sub> rev. III 2'
<i>aiš-/išš-</i> inst.	“mouth” <i>iš-ši-it</i>	372.A obv. I 43; 374.A <sub>1</sub> obv. 12'
<i>aggatar</i> (or * <i>aggatt-</i> ?) sg. acc. <sup>†</sup>	“death, dying” <i>ag-ga-ta-an</i>	372.A rev. IV 13
<i>ammel</i>	independent pron. sg. 1 gen. <i>am-me-el</i>	372.A obv. II 16, 16, 21, 50, rev. III [58(??)]; 373.A obv. 6', 6', 9', 24', 29'
	<i>am-me-el-...</i>	372.A rev. III 57
<i>ammuk</i>	independent pron. sg. 1 dat./acc. <i>am-mu-uk</i>	372.A rev. IV 26; 372.F rev. IV 5'; 374.C <sub>1</sub> rev. IV [14']
	<i>am-mu-ga</i>	374.A <sub>1</sub> obv. 17'
-an	local particle (or -za + local particle -šan) <i>ne-za-an</i>	372.A obv. II [51], [53]; 373.A obv. 25', 26', 28'
<i>anna-</i> sg. nom.	“mother” <i>an-na-aš</i>	372.A obv. I 21, 36; 372.A rev. III 39; 372.D obv. I 3', 15'; 374.A <sub>2</sub> obv. 5'; 374.C <sub>1</sub> obv. I 14'
	<i>an-na-aš-...</i>	373.A rev. 25; 374.C <sub>1</sub> rev. III 5'
sg. gen.	<i>an-na-aš</i>	372.A rev. III [40], IV 27; 373.A rev. [26]; 374.C <sub>1</sub> rev. III 6'
	<i>an-na-aš-...</i>	372.F rev. IV 6'; 372.G rev. IV 6'; 374.C <sub>1</sub> rev. IV 15'
abl.	<i>an-na-az</i>	372.A rev. III 30, IV 24; 372.F rev. IV 2'; 372.G rev. IV 4'; 374.A <sub>1</sub> rev. 19'
	<i>an-na-az-...</i>	373.A rev. 20
<i>anda</i>	“in, into” (postposition, preverb) <i>an-da</i>	372.A obv. II 18, 18a, 42, [43], rev. IV 12, 25; 372.G rev. IV 5'; 373.A obv. 7', 20', 20', rev. 20; 374.C <sub>1</sub> rev. IV 2', [2']
<i>andan</i>	“in, into, inside” (postposition, preverb, adverb) <i>an-da-an</i>	372.A rev. IV 7
	<i>an-da-an-...</i>	372.A rev. III 46a
<i>antuḥša-, antuwahḥa-, antūwahḥa, antuḥḥa-</i>	“man, humanity, person”	
sg. nom.	<i>an-tu-u-wa-aḥ-ḥa-aš</i>	374.C <sub>1</sub> rev. IV 4'
sg. acc.	<i>an-du-uḥ-ša-an</i>	373.A rev. 23
	<i>an-tu-uḥ-ša-an</i>	372.A rev. III 35
	<i>an-tu-uḥ-ša-an-...</i>	372.A obv. I 46; 374.A <sub>1</sub> obv. 15'
sg. gen.	[a]n-tu-uḥ-ḥa-aš	372.A obv. I 35
	<i>an-tu-uḥ-ša-aš</i>	372.A obv. I 9, 37, 45; 372.D obv. I 16'; 374.A <sub>1</sub> obv. 6', 14'; 374.C <sub>1</sub> obv. I 16'
	<i>an-tu-wa-aḥ-ḥa-aš</i>	372.A obv. II [48]; 372.B obv. I 7; 373.A obv. 23'
pl. gen.	<i>an-<sup>†</sup>tu<sup>†</sup>-uḥ-ša-an</i>	372.A obv. II 44
pl. dat.-loc.	<i>an-tu-uḥ-ša-aš</i>	373.A obv. 7'
	[a]n-tu-u-wa-aḥ-ḥa-aš	372.A obv. II 18

<i>apā-</i>	demonstrative pronoun	
sg. nom.	<i>ʾa<sup>1</sup>-pa-aš</i> <i>a-pa-a-aš</i>	374.C <sub>1</sub> rev. IV 3' 372.A obv. II 9, 12, rev. III 22; 373.A obv. [3']; 374.A <sub>1</sub> rev. 12'; 374.C <sub>1</sub> obv. II 11'; 374.D <sub>1</sub> obv. II 10'
	<i>a-pa-a-aš-...</i>	372.A obv. II 65, rev. III 37; 373.A rev. [3]
sg. acc.	<i>a-pu-u-un</i>	372.A rev. IV 25
sg. nom.-acc.	<i>a-pa-at-ta</i> <i>a-pa-a-at-ta</i>	374.A <sub>1</sub> obv. 13' 372.A obv. I 44
sg. dat.-loc.	<i>a-pé-da-ni</i> <i>a-pé-e-da-ni</i>	373.A obv. 4' 372.A obv. II 14; 374.A <sub>1</sub> rev. 5', 374.C <sub>1</sub> obv. II 13', 374.D <sub>1</sub> obv. II 12'
<i>-apa</i>	local particle	
	<i>...-ma-pa</i>	372.A obv. II 42, 43; 373.A obv. 20', 20', rev. 19; 373.B: 11'
<i>āppa</i>	“back, again, after”	
	<i>a-ap-pa</i>	372.A obv. I 29, 34, 48, II [33], 35, rev. III 31, IV 25; 373.A obv. 5', 15', 29', rev. 6, 21; 374.A <sub>1</sub> obv. 1', 4', 16', rev. 20'; 374.B <sub>1</sub> obv. I 2', 374.C <sub>1</sub> obv. I 6', 12'; 374.D obv. I 3'
	<i>a-ap-pa-...</i>	372.A obv. II 65; 373.A rev. 2
<i>ar-</i>	“to stand”	
mid. pres. sg. 3	<i>ar-ta</i>	373.A obv. 23'
<i>ar-</i>	“to arrive”	
pres. sg. 1	<i>a-ar-ḥi</i>	372.A rev. III [50]; 374.A <sub>2</sub> rev. 6'; 374.C <sub>1</sub> rev. III 22'
mid. pres. sg. 3	<i>ar-ʾta<sup>1</sup>-ri-ia</i>	372.A obv. II 49
<i>ara</i>	“permitted”	
	<i>a-ra</i>	372.A obv. II 31; 373.A obv. 13'
<i>arant-</i>	“present”	
sg. dat.-loc.	<i>a-ra-a-an-t[i]</i>	372.A rev. IV 2
<i>arḥa</i>	“away”	
	<i>ar-ḥa</i>	372.A obv. I 47, 59, 62, 68, II 64, rev. III [7], [43], <43a>, 45, 50, IV 5, 11(!?), 18, 20; 373.A rev. 2, 7; 374.A <sub>1</sub> obv. 15'; 374.C <sub>1</sub> rev. III 10', 11', IV 8', 11'
<i>ari-</i>	“?”	
sg. nom.	<i>a-ri-iš-ʾša<sup>1</sup></i>	372.A rev. III 57
<i>arrirra-</i>	“to scrape off”	
pret. sg. 2	<i>a-ri-ir-ri-iš-ta</i>	372.A rev. III 3; 373.A rev. 5
<i>armala-</i>	“sick”	
sg. nom.	<i>ar-ma-la-aš</i>	372.A rev. III [21]; 373.A rev. 15; 374.A <sub>1</sub> rev. 12'
<i>arnu-, ārnu-</i>	“to move, bring”	
pres. sg. 1	<i>a-ar-nu-mi</i>	372.A rev. III 48
imp. sg. 2	<i>ar-nu-ut</i>	372.A rev. IV 4, 5

<i>arš-</i> , <i>araš-</i> pres. sg. 1	“to flow” <i>ar-aš-mi</i>	374.A <sub>2</sub> rev. 5'; 374.C <sub>1</sub> rev. III 19'
<i>ārša-</i> pres. sg. 2	“?” <i>a-ar-ša-ti-m[a]</i>	372.A rev. IV 4
<i>ar(r)uša-</i> abl.	“abyss” <i>a-ru-ša-az</i>	374.C <sub>1</sub> rev. III 12'
<i>aruwai-</i> , <i>aruwāi-</i> pret. sg. 1	“to prostrate oneself” <i>a-ru-wa-nu-un</i>	374.A <sub>1</sub> rev. 2'; 374.B <sub>2</sub> obv. I 1'; 374.C <sub>1</sub> obv. II 8'; 374.D <sub>1</sub> D <sub>2</sub> obv. II 7'
pret. sg. 3 iter. pres. pl. 3	<i>a-ru-wa-a-[i]t</i> <i>a-ru-e-eš-kán-zi</i> <i>a-ru-ú-e-eš-kán-zi</i> <i>a-ru-ú-iš-kán-zi</i>	372.A obv. I 13 374.A <sub>1</sub> obv. 5'; 374.B <sub>1</sub> obv. I 8' 372.A obv. I 34; 372.D obv. I 14' 374.C <sub>1</sub> obv. I 12'
<i>ašawar</i> abl.	“(sheep) fold” <i>a-ša-ú-na-az</i>	372.A obv. II [34]; 373.A obv. 15'
<i>āška-</i> sg. dat.-loc.	“gate” <i>a-aš-ki</i>	372.A rev. III 34; 373.A rev. 23
<i>aš(ša)nu-</i> part. sg. nom.	“to favour, take care of; to worship” <i>[aš-ša-n]u-an-za</i> <i>aš-ša-nu-wa-an-za</i>	374.C <sub>1</sub> obv. I 8' 372.A obv. I 30; 374.A <sub>1</sub> obv. 2'; 374.A <sub>2</sub> obv. 3'; 374.A <sub>1</sub> rev. [22'] <sup>7</sup>
part. sg. acc.	<i>aš<sup>1</sup>-nu<sup>1</sup>-an-za</i> <i>aš-ša-nu-wa-an-da-an</i>	372.A obv. I 19 372.A rev. III 34; 373.A rev. 23
<i>-ašta</i> , <i>-(š)ta</i>	local particle <i>...-aš-ta</i>	372.A obv. I 39, II 29, 33, [34], 48, rev. IV 5; 372.F rev. IV 3'; 373.A obv. 12', 15', 15', 22'; 374.A <sub>1</sub> obv. 7'; 374.A <sub>2</sub> obv. 2', rev. 7'; 374.B <sub>1</sub> obv. I 3'; 374.C <sub>1</sub> obv. I 7', rev. III 12'
	<i>...-za-ta</i>	373.A obv. 11', rev. 9
<i>āššu-</i> sg. nom.	“good, dear” <i>a-aš-šu-uš</i>	372.A obv. I 9; rev. III 37
sg. nom.-acc.	<i>a-aš-šu</i>	372.A rev. III 38; 373.A rev. 24; 374.A <sub>1</sub> rev. 16', 19'; 374.C <sub>1</sub> rev. III 1'
sg. dat.-loc.	<i>a-aš-ša-u-e</i>	372.A rev. IV 1
pl. dat.-loc.	<i>a-aš-ša-u-aš</i>	373.A obv. 7'
(corrupt?)	<i>a[š-š]a-wa<sup>1</sup>(me)-aš</i> <i>'a-aš<sup>1</sup>-šu</i>	372.A obv. II 18a 372.A rev. IV 27
<i>aššul-</i> sg. nom.-acc.	“goodness, favour” <i>aš-šu-ul</i>	373.A rev. 19
sg. dat.-loc.	<i>aš-šu-li</i> <i>aš-šu-ul-li</i>	372.A rev. III 55 372.A rev. III 27
<i>atta-</i> sg. nom.	“father” <i>at-ta-aš</i>	372.A obv. I 21, 36, rev. III 39; 372.D obv. I 15'; 374.A <sub>2</sub> obv. 5'; 374.C <sub>1</sub> obv. I 13'
	<i>at-ta-aš-...</i>	372.A obv. I 22; 372.D obv. I 4'; 374.A <sub>2</sub> obv. [6']

sg. gen.	<i>at-ta-aš</i>	373.A rev. 25(?); 374.A <sub>1</sub> rev. 24'; 374.C <sub>1</sub> rev. III 4'
	<i>at-ta-aš-...</i>	372.A rev. IV 27; 372.G rev. IV 6'(?); 374.C <sub>1</sub> rev. IV [15']
<i>au(š)-</i>	“to see, look”	
imp. sg. 2	<i>a-ú</i>	372.A rev. IV 12; 374.C <sub>1</sub> rev. IV [2'], [3'(?)]
iter. pres. sg. 2	<i>ʾušʾ-kiʾ-it-t[aʾ]</i>	372.A obv. II 18
<i>awan</i>	intensifying preverb	
	<i>[a]-ʾwa-anʾ</i>	373.A rev. 7
<i>-e-</i>	enclitic pron. pl. 3 nom./acc. com.	
	<i>ne-...</i>	372.A obv. II [51], [53], 58; 373.A obv. 25', 26', 28'
<i>eku-</i>	“to drink”	
pret. sg. 1	<i>e-ku-un</i>	372.A obv. II [38]; 373.A obv. 17'
<i>ekuna-</i>	“cool”	
abl.-inst.	<i>e-ku-na-azʾ(aš)</i>	372.A rev. IV 22
<sup>giš</sup> <i>ēlzi-</i>	“scales”	
pl. nom.-acc.	<sup>giš</sup> <i>e-el-zi</i>	372.A rev. III 15, 16; 373.A rev. 13, 13
<i>ēp-</i>	“to seize, take”	
pres. sg. 2	<i>[e-ep-š]iʾ</i>	374.A <sub>1</sub> obv. 19'
pres. sg. 3	<i>e-ep-zi</i>	372.A rev. III 26; 373.A rev. 18; 374.A <sub>1</sub> rev. 16'
imp. sg. 2	<i>e-ep</i>	372.A obv. I 51, rev. III [44], [53(?)]; 374.A <sub>2</sub> rev. 7'; 374.C <sub>1</sub> rev. III 12', 25'
<i>eš-, ēš-</i>	“to be”	
pret. sg. 1	<i>e-šu-un</i>	372.A rev. IV 24; 372.F rev. IV 3'
pret. sg. 3	<i>e-eš-ta</i>	372.A obv. II [47]; 373.A obv. 22'
<i>eš-, aš-</i>	“to sit”	
mid. imp. sg. 3	<i>e-ša-ru</i>	372.A rev. III 5; 373.A rev. 6
part. pl. nom.	<i>a-ša-an-te-eš</i>	372.A obv. I 62
<i>ed-, ad-</i>	“to eat”	
pret. sg. 1	<i>e-du-un</i>	372.A obv. II [31], [37]; 373.A obv. 13', 16'
inf.	<i>a-da-an-na</i>	372.A obv. II [30]; 373.A obv. 13'
<i>ḥaḥarratar</i>	“?” (perhaps identical with <i>ḥaḥratar</i> “threshing floor” < <i>ḥaḥḥar-</i> , <i>ḥaḥ(ḥa)riya-</i> “rake”)	
sg. dat.-loc.	<i>ḥa-ḥar-ra-an-ni</i>	372.A obv. II 19
<i>ḥalḥaltūmar-</i>	“corner”	
collective nom.-acc.	<i>ḥal-ḥal-tu-u-mar</i>	374.A <sub>2</sub> obv. 6'
	<i>ḥal-ḥal-du-ma-ri</i>	372.A obv. I 23
	<i>ḥal-ḥal-tu-u-ma-ri</i>	372.A obv. I 58
<i>ḥāli-</i>	“pen”	
abl.	<i>ḥa-a-li-az</i>	372.A obv. II [33]; 373.A obv. 15'
<i>ḥaliya-?</i>	“?”	
pres. pl. 3	<i>ʾḥalʾ-eʾ-aʾ-an-z[i]</i>	372.A rev. IV 14



<i>ħalki-</i> sg. acc.	“grain” <i>ħal-ki-in</i>	372.A obv. I 53, 55
<i>ħaluga-</i> sg. nom.	“message” <i>ħa-lu-ka-aš-...</i> <i>[ħa-l]u-ga-aš-...</i>	373.A rev. 1 372.A obv. II 62
<i>ħalluwai-</i> sg. dat.-loc.	“fight” <i>ħal-lu-wa-i</i>	372.A rev. IV 7
<i>ħalzai-</i> pret. sg. 1 pret. sg. 2 iter. pres. sg. 1 imperf. pres. sg. 1	“to call” <i>ħal-zi-iħ-ħu-un</i> <i>ħal-za-it-ta</i> <i>[ħal]-za-iš-ki-mi</i> <i>ħal-zi-iš-ša-aħ-ħi</i>	373.A rev. 9 372.A obv. II 22; 373.A obv. 9' 374.A <sub>2</sub> rev. 7' 372.A rev. III 33; 373.A rev. 22; 374.A <sub>1</sub> rev. 21'
<i>ħamenk-</i> part. sg. nom.-acc.	“to bind” <i>ħa-mi-in-kán</i>	372.A obv. II [43]; 373.A obv. 20', 20'; 373.B: 11'
	<i>ħa-an-d[a-a]n</i> (read: <i>ħa-mi-in-kán</i> !)	372.A obv. II 43
<i>ħanna-</i> mid. pres. sg. 2	“to judge” <i>ħa-an-na-at-ta</i> <i>ħa-an-na-at-ta-ri</i>	374.A <sub>1</sub> obv. 11', 14'; 374.C <sub>2</sub> obv. II 2' 372.A obv. I 43, 44, 46; 374.A <sub>1</sub> obv. 13'
<i>ħanneššar</i> sg. nom.-acc.	“judgement; (legal) case” <i>ħa-an-ne-eš-ša</i> <i>ħa-an-né-eš-šar</i>	374.A <sub>1</sub> obv. 12', 14' 372.A obv. I 42, 43, 45; 372.D obv. I 25'; 374.A <sub>1</sub> obv. 11'
sg. gen.	<i>ħa-an-né-eš-na-aš</i> <i>ħa-an-ne-eš-na-aš</i> <i>ħa-an-ni-iš-ša-na-ša-mu</i>	372.A obv. I 1, 24, 24; 372.B obv. I 1 374.A <sub>2</sub> obv. 7', 7' 374.A <sub>1</sub> rev. 22'
<i>ħanta</i>	“according to” (reinterpretation or misreading of <i>uddanta</i> ) <i>ħa-a[n-t]a</i> (read: <i>ud-da-an-ta</i> !)	372.A obv. II 40
<i>ħandai-</i> iter. pres. sg. 2	“to establish” <i>ħa-an-te-eš-ki-ši</i> <i>ħa-an-te-[i]š-ki-ši</i>	374.A <sub>2</sub> obv. 2'; 374.B <sub>2</sub> obv. I 6' 372.A obv. I 17
<i>ħandant-</i> sg. nom.	“just” <i>ħa-an-da-an-za</i> <i>ħa-an-da-a-an-za</i> <i>ħa-an-da-an-za-...</i> <i>[ħ]a-an-da-a-an-za-...</i>	372.A obv. I 1, 4; 374.A <sub>2</sub> obv. <3>(?), 4' 372.A obv. I 20; 372.B obv. I 1 372.A obv. I 8 372.B obv. I 7
sg. acc.	<i>ħa-an-ta-<sup>r</sup>an<sup>1</sup>-ta-an</i> <i>ħa-an-da-a-a[n-ta-an]</i>	372.A obv. I 51 374.A <sub>1</sub> obv. 18'
(!)	<i>ħa-an-d[a-a]n</i> (read: <i>ħa-mi-in-kán</i> !)	372.A obv. II 43
<i>ħanti-</i> sg. nom.	“?” <i>ħa-an-te-eš</i>	372.A rev. III 57
<i>ħar(k)-</i> pres. sg. 2 pres. sg. 3	“to hold, have” <i>ħar-ši</i> <i>ħar-zi</i>	372.A obv. I 52; 374.A <sub>1</sub> obv. [20'] 372.A obv. I 23, rev. III [15]; 373.A rev. 13; 374.A <sub>2</sub> obv. [7']; 374.C <sub>1</sub> obv. II 20'; 374.D <sub>1</sub> obv. II 18'

<i>ḥarātar</i>	“offense”	
sg. nom.-acc.	<i>ḥa-ʿra-a<sup>1</sup>-[tar]</i>	372.A rev. IV 11
	<i>[ḥa-ra-a-tar(?)]-...</i>	372.A rev. IV 18
<i>ḥarp-</i>	“to join”	
pret. sg. 2	<i>ḥar-ap-ta</i>	372.A obv. II 18a; 373.A obv. 8'
<i>ḥaš-</i>	“to open”	
iter. pres. pl. 3	<i>ḥa-aš-kán-zi</i>	372.A obv. I 29; 372.D obv. I 10'; 374.B <sub>1</sub> obv. I [3']; 374.C <sub>1</sub> obv. I 7'
<i>ḥaš-, ḥāš-</i>	“to procreate, give birth”	
pret. sg. 3	<i>ḥa-aš-ta</i>	372.A obv. II 16, rev. III 41
	<i>ḥa-a-aš-ta</i>	373.A obv. 6'
part. sg. nom.	<i>ḥa-aš-ša-an-za</i>	372.A rev. IV 24
<i>ḥaššatar</i>	“family”	
sg. gen.	<i>ḥa-aš-ša-an-na-aš</i>	372.A rev. IV 27
	<i>ḥa-aš-ša-an-ʿna<sup>1</sup>(da)-aš<sup>1</sup>-ma-aš</i>	372.F rev. IV 6'
<i>ḥatant-</i>	“dry land, quay”	
sg. dat.-loc.	<i>ḥa-ta-an-ti-ia</i>	374.A <sub>2</sub> rev. 6'; 374.C <sub>1</sub> rev. III 22'
	<i>ḥa-{a[n-]ta-an-ti-ia}</i>	372.A rev. III 50
<i>ḥattatar</i>	“wisdom”	
pl. nom.-acc.	<i>ḥa-at-ta-ta</i>	373.A obv. 11'
	<i>ḥa-a[t-ta-tar]</i>	372.A obv. II 26
<i>ḥatuga</i>	“terribly”	
	<i>ḥa-ʿtu-ug-ga-a<sup>2</sup>ʿ</i>	373.A obv. 2'
	<i>ḥa-ʿdu-ki<sup>1</sup></i>	372.A obv. II 8
<i>ḥazzikki-</i>	“to afflict” (iter. of <i>ḥattāi-/ḥazziya-</i> )	
iter. sup.	<i>ḥa-zi-ki-u-wa-an</i>	372.A rev. III 58
<i>ḥinkan-</i>	“death”	
sg. nom.-acc.	<i>ḥi-in-ga-na-...</i>	372.A obv. II 43; 373.A obv. 20'; 373.B: 11'
sg. dat.-loc.	<i>ḥi-in-ga-ni</i>	372.A obv. II [42]; 373.A obv. 20'
<i>ḥuiya-</i>	“to run”	
part. pl. nom.	<i>ḥu-i-ia-an-te-eš</i>	372.A obv. I 60, 61
	<i>ḥu-ia-an-te-eš</i>	374.C <sub>1</sub> obv. II 3', 4'; 374.D <sub>2</sub> obv. II 2', 3'
<i>ḥuišnu-</i>	“to make alive, cause to recover”	
pres. sg. 3	<i>ḥu-iš-nu-uz-zi</i>	373.A rev. 24
imp. sg. 2	<i>ḥu-iš-nu-ut</i>	372.A rev. III 43; 373.A rev. 9; 374.C <sub>1</sub> rev. III 9'
imp. sg. 3	<i>ḥu-iš-nu-ud-du</i>	372.A obv. II 66; 373.A rev. 3
iter. pres. sg. 2	<i>ḥu-iš-nu-uš-ki-ši</i>	372.B obv. I 4
<i>ḥuišwai-, ḥuišue-</i>	“to live, be alive, recover”	
pres. sg. 3	<i>ḥu-iš-ú-iz-zi</i>	374.C <sub>1</sub> rev. IV 3'
part. sg. nom.	<i>ḥu-ʿiš-wa<sup>1</sup>-an-za</i>	373.A obv. 21'
	<i>ʿḥu-u<sup>1</sup>-[i]š-wa-an-za</i>	373.A obv. 22'
imp. sg. 2	<i>ḥu-e-eš</i>	372.A obv. I 56
<i>ḥuišwatar</i>	“life”	
sg. nom.-acc.	<i>ḥu-iš-wa-tar-ma-pa</i>	373.A obv. 20'

sg. gen.	<i>ḥu-iš-wa-an-na-aš</i>	373.A obv. 21'
sg. dat.-loc.	<i>ḥu-iš-wa-an-ni-ia</i>	373.A obv. 20'
<i>ḥuittiya-</i>	“to drag”	
imp. sg. 2	<i>ḥu-it-ti</i>	374.C <sub>1</sub> rev. III 13'
<i>ḥūlaleššar</i>	“circumference”	
sg. dat.-loc.	<i>ḥu-u-la-le-eš-ni</i>	372.A obv. I 14; 374.B <sub>2</sub> obv. I [2']
<i>ḥūmant-</i>	“all”	
sg. dat.-loc.	<i>ḥu-u-ma-an-ti-ia</i>	372.A obv. II 61; 373.A rev. 1
pl. nom.-acc.	<i>ḥu-u-ma-an-ta</i>	372.A obv. II 27; 373.A obv. 11'
pl. gen.	<i>ḥu-u-ma-an-da-aš</i> [ <i>ḥu-u-ma-an-ta-an</i> ]	372.A obv. II 60; 374.A <sub>2</sub> obv. 5' 373.A rev. 1
pl. dat.-loc.	<i>ḥu-u-ma-an-da-aš</i>	372.A obv. I 41
inst.	<i>ḥu-u-ma-an-te-et</i>	372.A obv. II [50], 56; 373.A obv. 27', 24'
<i>ḥuwappa-, ḥūwappa-</i>	“wicked”	
sg. gen.	[ <i>ḥ</i> ] <i>u-wa-ap-pa-aš</i> <i>ḥu-u-wa-ap-pa-aš-ša</i>	374.A <sub>1</sub> obv. 13' 372.A obv. I 45
<i>iya-</i>	“to do, make”	
pres. sg. 3	<i>i-ia-zi</i>	372.A rev. III 29
pret. sg. 1	<i>i-ia-nu-un</i>	372.A rev. III 14a, [17]; 373.A rev. 11, 12, 13; 374.A <sub>1</sub> rev. 6', 8', 10'; 374.C <sub>1</sub> obv. II 14', 18', 21'; 374.D <sub>1</sub> obv. II 13', 17', 20'
pret. sg. 2	<i>i-ia-aš</i>	372.A rev. III 35; 373.A rev. 12; 374.A <sub>1</sub> rev. 7'; 374.C <sub>1</sub> obv. II 17'; 374.D <sub>1</sub> obv. II 16'
pret. pl. 3	<i>i-e-er</i>	372.A obv. I 65
verbal subst.	<i>i-ia-u-wa</i> <i>ṽi<sup>1</sup>-ia-wa-ar</i> <i>i-ia-u-wa-ar</i>	373.A obv. 3', 8' 372.A obv. II 20 372.A obv. II 11
<i>iya-</i>	“to traverse, walk”	
mid. pres. sg. 2	<i>i-ia-at-ta-ri</i>	372.A obv. I 59; 374.C <sub>1</sub> obv. II [2']
mid. pres. sg. 3	<i>i-ia-at-ta</i>	372.A obv. I 66, 67; 374.C <sub>1</sub> obv. II 6', 7'; 374.D <sub>1</sub> D <sub>2</sub> obv. II 5', 6'
<i>imma</i>	“indeed, ever, even”	
	<i>im-ma</i>	372.A obv. II 25; 373.A obv. 11'
<i>inan</i>	“illness”	
sg. nom.-acc.	<i>i-na-an</i>	372.A obv. II [48], [67], rev. III 23, [30], [51]; 373.A obv. 23', rev. 3, 16, 20; 374.A <sub>1</sub> rev. 3', 13'; 374.D <sub>1</sub> obv. II 9'
sg. dat.-loc.	<i>i-na-an-na</i> <i>i-na-ni</i> <i>i-na-ṽna-ṽni</i> <i>i-na-ni-...</i>	372.A rev. III 62(?); 374.C <sub>1</sub> obv. II 10' 372.A rev. III [1], 373.A rev. 4, 14 372.A rev. III 18, IV 6 372.A rev. IV 2
abl.	<i>ṽi-na-na<sup>1</sup>-az</i>	373.A rev. 7
<i>innarahḥ-</i>	“to regain strength”	
mid. pret. sg. 1	<i>in-na-ra-aḥ-ḥa-at</i> <i>in-na-ra-aḥ-ḥa-at-...</i>	372.A obv. II [41]; 373.A obv. 19' 372.A obv. II [40]; 373.A obv. 18'
<i>innarawant-</i>	“strong”	

sg. dat.-loc.	<i>in-na-ra-a-u-wa-an-ti...</i>	373.A obv. 8'
	<i>ʾin ʿna-ra-wa-an-ti...</i>	372.A obv. II 19
<i>innarawar</i>	“strength”	
sg. nom.-acc.	<i>in-na-ra-w[a-u]-a-ar</i>	373.A rev. 19
<i>innarawatar</i>	“strong”	
pl. nom.-acc.	<i>in-na-ra-wa-tar...</i>	372.A rev. III 28
<i>irḥa-</i>	“boundary”	
pl. acc.	<i>ir-ḥu-ū-ša...</i>	372.B obv. I 3
<i>išša-, ešša-</i>	“to make, act”	
pret. sg. 1	<i>iš-ša-aḥ-ḥu-un</i>	373.A rev. 24; 374.A <sub>1</sub> rev. 23'; 374.C <sub>1</sub> rev. III 1'
pres. sg. 2	<i>e-eš-ša-at-ti</i>	372.A obv. I 6
	<i>iš-ša-at-ti</i>	373.A rev. 23
<i>išḥā-</i>	“lord”	
sg. nom.	[ <i>iš-ḥa-aš</i> ]	374.A <sub>2</sub> obv. 5'
	<i>iš-ḥa-a-aš</i>	372.A obv. I 20, 24; 374.A <sub>2</sub> obv. 7'
sg. nom. for voc.	<i>iš-ḥa-aš</i>	372.A obv. I 2
sg. voc.	<i>iš-ḥa...</i>	372.A obv. I 1
	<i>iš-ḥa-a...</i>	372.B obv. I 1; 373.A rev. 10
<i>išḥaḥru-</i>	“tears”	
sg. gen.	<i>ʾiš-ḥaʾ(zā)-aḥʾ-ruʾ ʿ-[w]aʾ-aš</i>	374.C <sub>1</sub> obv. II 22'
<i>išḥiya-, iṣḥai-</i>	“to bind”	
part. sg. acc.	<i>iš-ḥi-ia-an-da-an</i>	372.A rev. III [43]; 374.C <sub>1</sub> rev. III 10'
<i>išḥieššar</i>	“bond”	
sg. nom.-acc.	<i>ʾiš ʿ-ḥ[i-i]š-ša</i>	372.A obv. I 19; 374.A <sub>2</sub> obv. [4']
	<i>iš-ḥi-eš-ša...</i>	373.A obv. 7'
	<i>iš-ḥi-i[š-ša...]</i>	372.A obv. II 17
<i>išḥiūl-</i>	“law”	
sg. nom.-acc.	<i>iš-ḥi-ū-ul</i>	372.A obv. I 17; 374.A <sub>2</sub> obv. 1'; 374.B <sub>2</sub> obv. I 5'
<i>išpant-</i>	“night”	
sg. dat.-loc.	<i>iš-pa-an-ti</i>	374.A <sub>1</sub> rev. 15'
	<i>iš-pa-an-ti...</i>	373.A rev. 18
	<i>iš-pa-an-te...</i>	372.A rev. III 25
<i>ištamaš-</i>	“to hear”	
pres. sg. 3	<i>iš-ta-ʿma-aš ʿ-[zi]</i>	372.A obv. I 57
iter. pres. sg. 2	<i>iš-ta-ma-aš-ki-ši</i>	372.B obv. I 5
imp. sg. 2	<i>iš-ta-ma-aš</i>	372.A rev. III 13(?), 33; 373.A rev. 22; 374.A <sub>1</sub> rev. 21'
imp. sg. 3	<i>iš-ta-ma-aš-du</i>	373.A rev. 10
<i>ištanzan-</i>	“soul”	
sg. nom.	<i>iš-ta-an-za-aš...</i>	373.A rev. 15
sg. gen.	<i>iš-ta-an-za-na-aš...</i>	372.A obv. II 22; 373.A obv. 9'
<i>ištarna</i>	“in, among”	
	<i>iš-tar-na</i>	372.A obv. I 18, 26, 59, [68], II 19; 372.D obv. I 7'; 374.A <sub>2</sub> obv. 2'; 374.B <sub>2</sub> obv. I 7'; 374.C <sub>1</sub> obv. I 1'

<i>išduwa-</i> mid. pres. sg. 3	“to be revealed, made known” <i>iš-du-wa-ri</i>	372.A rev. III 27; 373.A rev. 19; 374.A <sub>1</sub> rev. 17'
<i>idalawant-</i> sg. nom.	“evil” <i>i-da-la-u-wa-an-za</i>	372.A rev. III 62
<i>idalu-</i> , <i>idālu-</i> sg. nom.	“evil, hostile” <i>i-da-a-lu-uš</i>	372.A rev. III 61
sg. gen.	<i>i-da-la-u-wa-aš-ša</i> <i>i-da-a-la-u-wa-aš-ša</i>	372.A obv. I 45; 372.D obv. I 24' 374.A <sub>1</sub> obv. 13'
sg. nom.-acc.	<i>i-da-a-lu</i> [ <i>i-da(?)</i> ]- <i>'lu'</i>	374.A <sub>1</sub> rev. 23'; 374.C <sub>1</sub> rev. III 2' 373.A rev. 5
pl. nom.-acc.	<i>i-da-a-lu-wa</i>	372.A obv. II [48]; 373.A obv. 23'
pl. acc.	<i>i-da{-da}-la-e-eš</i>	372.A rev. IV 9
<i>iwar</i>	“in the manner of, like” <i>i-wa-ar</i>	372.A rev. III 41; 373.A rev. 25, [26]; 374.C <sub>1</sub> rev. III 4', 6'
<i>kā-</i> sg. nom.	demonstrative pronoun <i>ka-a-aš</i>	372.A obv. II 6
sg. acc.	[ <i>ku</i> ]- <i>u-un</i> <i>ku-u-un-na</i>	372.A obv. I 64 372.A obv. I 49
sg. nom.-acc.	<i>ki-i</i>	372.A rev. III 30; 373.A rev. 20; 374.A <sub>1</sub> rev. 3'; 374.C <sub>1</sub> obv. II 10'
pl. nom.-acc.	<i>ki-i</i>	372.A rev. IV 21; 372.G rev. IV 2'
<i>-kan</i>	local particle ...- <i>kān</i>	372.A obv. I 8, 18, 25, 30, 68, II 9, 19, 26, rev. III 30, 45, 56, IV 11, 13, 25; 372.B obv. I 3, 7; 372.D obv. I 10'; 373.A obv. 2', 7', rev. 20; 374.A <sub>1</sub> rev. [19']; 374.A <sub>2</sub> obv. 8'; 374.C <sub>1</sub> rev. III 14', IV [2']
<i>kaniniya-</i> part. pl. nom.	“to bow” <i>ka-ne-na-an-te-eš</i> <i>ka-ni-na-an-te-eš</i>	372.D obv. I 12'; 374.B <sub>1</sub> obv. I 6'; 374.C <sub>1</sub> obv. I 10' 372.A obv. I 32, 33
<i>kaneš-</i> pres. sg. 1	“to acknowledge” <i>ga-né-eš-mi</i> <i>ka-ni-iš-mi</i>	372.A obv. II [51], [53], [58]; 373.A obv. 10', 25', 26', 28' 372.A obv. II 25
<i>kappuwai-</i> pres. sg. 2 imp. sg. 2 imp. sg. 3 part. pl. nom.	“to count, remember, have regard for (s.o.)” <i>kap-pu-u-wa-ši</i> <i>kap-pu-u-i</i> <i>kap-pu-id-du</i> <i>kap-pu-u-an-te-eš</i>	372.A obv. I 48 372.A rev. III 55; 374.A <sub>2</sub> rev. 8' 372.A obv. II 65; 373.A rev. [3] 372.A obv. II [46]; 373.A obv. 21'
<i>karip-</i> pres. pl. 3 imp. pl. 3	“to feed” <i>ka-ri-ip-<sup>1</sup>pa-an-zi</i> <i>ka-ri-ip-pa-an-du</i>	372.A obv. I 55 372.A obv. I 54
<i>karpi-</i> sg. nom.	“wrath” <i>kar-pi-iš-ša</i>	372.A rev. III 59

<i>karš-</i> pret. sg. 1	“to appropriate” <i>kar-šu-un</i>	372.A obv. II 34, [35]; 373.A obv. 15'
<i>karū</i>	“in the past” <i>ka-ru-ú</i>	372.A rev. IV 24; 372.G rev. IV 4'
<i>karūili-</i> pl. dat.-loc.	“earlier, primeval” <i>ka-ru-ú-i-li-ia-aš</i> <i>ka-ru-ú-i-li-ia-aš-...</i>  <i>[ka-ru-ú-i-l]i-ia-ša-...</i>	372.A obv. II 2, 4 372.A obv. I 25, 27; 372.D obv. I 8'; 374.A <sub>2</sub> obv. 8' 374.C <sub>1</sub> obv. I 4'
<i>karūliyatt-</i> all.	“previous state” <i>ka-ru-ú-i-li-ia-at-ta</i>	374.A <sub>1</sub> rev. 18'; 374.A <sub>2</sub> rev. 3'; 374.C <sub>1</sub> rev. III 17'
<i>karūwar(i)war</i>	“daybreak” <i>ka-ru-ú-wa-ri-wa-ar</i> <i>ka-ru-ú-wa-ar-wa-ar</i>	374.A <sub>1</sub> obv. [7']; 374.C <sub>1</sub> obv. I 18' 372.A obv. I 39
<i>kāša</i>	deictic particle <i>ka-a-ša</i>  <i>ka-a-ša-...</i>	372.A obv. I 53, 56; 373.A rev. 9(?); 374 [0']; 374.A <sub>1</sub> rev. 2'; 374.C <sub>1</sub> obv. II 8'; 374.D <sub>1</sub> D <sub>2</sub> obv. II 7' 372.A obv. I 12; 372.B obv. I 10; 373.A rev. 8, 10
<i>katta</i>	“down, below, under, with” (adverb, preverb, postposition) <i>'kat'-ta</i>	372.A obv. II 45, rev. III [5]; 373.A rev. 6
<i>kattan</i>	“down, below, under, with” (adverb, preverb, postposition) <i>kat-ta-an</i>	372.A obv. I 32, 33, rev. III [43], IV 20; 372.D obv. I 12'; 374.A <sub>1</sub> rev. 9'; 374.B <sub>1</sub> obv. I 6'; 374.C <sub>1</sub> obv. I 10', 19'; rev. III 10', IV 8', 11'; 374.D <sub>1</sub> obv. II 18'
<i>kattanta</i>	“below, downward” (adverb) <i>kat-ta-an-da</i>	372.A obv. II 2
<i>kattawatar, kattawātar</i> sg. nom.-acc.	“grievance” <i>kat-ta-wa-tar</i> <i>kat-ta-wa-a-tar</i>	372.A obv. II [49]; 373.A obv. 23' 372.A obv. I 37; 374.B <sub>1</sub> obv. I 12'; 374.C <sub>1</sub> obv. I 16'
<i>katti</i>	“by, to” <i>kat-te-...</i> <i>kat-ti-...</i>	372.A obv. II 13 373.A obv. 4'; 374.C <sub>1</sub> obv. II 12'; 374.D <sub>1</sub> obv. II 11'
<i>kattera-</i> pl. dat.-loc. adverb	“lower” (adjective); “below” (adverb) <i>kat-te-ra-aš-ša</i> <i>kat-ti-ir-ra-...</i>	372.A obv. I 41; 374.A <sub>1</sub> obv. 9' 372.A obv. II 3
<i>kinu-</i> imp. sg. 3	“to open” <i>ki-nu-ud-du</i> <i>ki-i-nu-ud-du</i>	372.A obv. II [52]; 373.A obv. 25' 372.A obv. II [50], [56]; 373.A obv. 24', 28'

<i>kinun</i>	“now”	
	<i>ki-nu-un</i>	372.A rev. III 32, 41; 373.A rev. 9(?); 374.A <sub>1</sub> rev. [21’]; 374.C <sub>1</sub> obv. II 17’, rev. III 6(?); 374.D <sub>1</sub> obv. II 16’
	<i>ki-nu-na</i>	372.A rev. III 62; 373.A rev. 22
	<i>ki-nu-na-...</i>	372.A obv. II 39, 50, rev. III 12, 22; 373.A obv. 17’, 24’, rev. 12, 16, 19
	<i>ʿki<sup>1</sup>-n[u-x]</i>	372.A rev. III 46a
<i>genzu-</i> sg. nom.-acc.	“pity”	
	<i>ge-en-zu</i>	372.A obv. I 8, II 67; 372.B obv. I 6; 373.A rev. 3
	<i>ge-en-zu-ú</i>	372.A obv. I 5
<i>genzuwai-</i> pres. sg. 2	“to take pity”	
	<i>ge-en-zu-wa-ši</i>	372.A obv. I 48; 374.A <sub>1</sub> obv. 16’
<i>genzuwala-</i> sg. nom.	“merciful”	
	<i>ge-en-zu-wa-la-aš</i>	372.A obv. I 7; 372.B obv. I 5
<i>*ker-, kard-</i> sg. dat.-loc. abl.	“heart”	
	<i>[ka]r-di-...</i>	373.A rev. 6
	<i>kar-ta-az</i>	372.A rev. III 30; 372.F rev. IV 2’; 373.A rev. 20; 374.A <sub>1</sub> rev. 19’
	inst.	<i>kar-di-it</i>
		372.A obv. II [50], [56]; 373.A obv. 24’, 27’
<i>kiš-</i> mid. pres. pl. 3 mid. pret. sg. 1	“to become”	
	<i>[ki(?)]-š[a]-[a]n-da</i>	374.C <sub>1</sub> rev. IV 16’
	<i>ʿki<sup>1</sup>-iš-ḥa-ḥa-ʿat<sup>1</sup></i>	372.A rev. III 22
	<i>ki-iš-ḥa-at</i>	373.A rev. 16; 374.A <sub>1</sub> rev. 13’
	<i>ki-iš-ḥa-ti</i>	374.A <sub>1</sub> rev. 22’
	mid. pret. sg. 3	<i>ki-ša-at</i>
		373.A rev. 14
	<i>ki-i-ša-at</i>	372.A rev. III 19; 374.C <sub>1</sub> obv. II 23’
	mid. imp. sg. 2	<i>ki-iš-ḥu-u-[ut]</i>
	mid. imp. pl. 3	<i>ki-ša-an<sup>1</sup>-ta-ru</i>
		372.A rev. IV 28
<i>kiššar-</i> sg. dat.-loc.	“hand”	
	<i>ki-iš-ša-ri-it-ti</i>	372.D obv. I 5’; 374.A <sub>2</sub> obv. 6’
	<i>ki-iš-ri-it-ti</i>	372.A obv. I 23
	inst.	<i>ki-šar-ta</i>
		372.A obv. I 51; 374.A <sub>1</sub> obv. [19’]; 374.C <sub>1</sub> rev. III 25’
	<i>ki-ša-ar-da<sup>1</sup>(id)</i>	372.A rev. III 44
<i>kui-</i> sg. nom.	interrogative and relative pronoun	
	<i>ku-iš</i>	372.A obv. II 63, 66, rev. III 61; 373.A rev. [2], 3
	<i>ku-iš-...</i>	373.A obv. 2’; 374.C <sub>1</sub> obv. II 10’; 374.D <sub>1</sub> obv. II 9’
	sg. acc.	<i>ku-in</i>
		372.A obv. I 46; 374.A <sub>1</sub> obv. 15’; 374.C <sub>2</sub> obv. II 3’
	sg. nom.-acc.	<i>ku-it</i>
		372.A obv. II 23, [30], rev. III 14a, 17, IV 17; 373.A obv. 10’, 13’, rev. 11, 11, 12, 13; 374.A <sub>1</sub> rev. 6’, 6’, 8’, 10’; 374.C <sub>1</sub> obv. II 14’, 15’, 17’, 21’, rev. III 2’; 374.D <sub>1</sub> obv. II 13’, 14’, 17’, 20’
	sg. dat.-loc.	<i>ku-e-da-ni-ʿia<sup>1</sup></i>
		372.A rev. III 37

pl. nom.	<i>ku-i-e-eš</i>	372.A obv. I 44, rev. III 39(?); 374.A <sub>1</sub> obv. 12'
pl. acc.	<i>ku-i-uš</i>	372.A obv. I 52; 373.A rev. 24; 374.A <sub>1</sub> obv. [20']; 374.C <sub>1</sub> rev. III [1'(?)]
<i>kuiški</i>	“someone/-thing, anyone/-thing” (negated: “no one, nothing”)	
sg. nom.	<i>ku-iš-ki</i>	372.A rev. III {38}; 373.A rev. 25
sg. nom.-acc.	<i>ku-it-ki</i>	374.C <sub>1</sub> rev. IV 6'
<i>kuit</i>	“since, because”	
	<i>ku-it</i>	372.A obv. II 25
	<i>ku-it-...</i>	372.A obv. II 16; 373.A obv. 6', 11'
<i>kuitta</i>	“whatever”	
	<i>ku-i-ta</i>	372.D obv. I 13'
	<i>ku-it-ta</i>	372.A obv. I 33; 374.A <sub>1</sub> obv. 4'; 374.C <sub>1</sub> obv. I 11'
<i>kuitman</i>	“while, until”	
	<i>ku-it-ma-an</i>	372.A obv. I 54, rev. III 50; 374.A <sub>2</sub> rev. 6'; 374.C <sub>1</sub> rev. III 21'
	<i>ku-i- 'it'-ma-an</i>	372.A obv. II 47
<i>gulš-</i>	“to ordain”	
pret. sg. 2	<i>gul-aš-ta</i>	372.A rev. III 31; 373.A rev. 20; 374.A <sub>1</sub> rev. 19'
<i>kunna-</i>	“right”	
abl.	<i>ku-un-na-az-...</i>	374.C <sub>1</sub> obv. II 5'; 374.D <sub>2</sub> obv. II 1'; 374.D <sub>1</sub> D <sub>2</sub> obv. II 4'
<i>kurimma-</i>	“orphan”	
sg. gen.	<i>ku-ri-im-ma-aš</i>	372.A obv. I 36; 374.A <sub>1</sub> obv. 5', 6'; 374.B <sub>1</sub> obv. I 9'; 374.C <sub>1</sub> obv. I 13', 15'
	<i>[ku-ri-im-p]a-aš</i>	374.B <sub>1</sub> obv. I 11'
	<i>ku-ri- 'im'-ma-aš-š[a]</i>	372.A obv. I 35
<i>kuwapi, kuwāpi</i>	“where”	
	<i>'ku-wa-pi'</i>	372.A rev. III 48
	<i>'ku'-wa-a-pi</i>	374.C <sub>1</sub> rev. III 19'
<i>kuwapikki</i>	“somewhere, anywhere” (negated: “never”)	
	<i>ku-wa-pi-ik-ki</i>	372.A obv. II [37], [38]; 373.A obv. 16', 17'
<i>kuššanka</i>	“anytime, whenever” (negated: “never”)	
	<i>ku-uš-ša-an-ka</i>	372.A obv. II [28], [29], [31], 33, [35], rev. III 31; 373.A obv. 12', 12', 13', 15', rev. 21; 373.B: 7'
	<i>ku-uš-ša-an-g[a<sup>sic</sup>]</i>	374.A <sub>1</sub> rev. 20'
<i>lā-, lāi-</i>	“to release, remove”	
imp. sg. 2	<i>la-a</i>	374.C <sub>1</sub> rev. III 11'
	<i>la-a-i</i>	372.A rev. III 43a, IV 11, 18
	<i>la-a-x</i>	372.A rev. IV 6
<i>laknu-</i>	“to go sleepless”	
iter. pres. sg. 1	<i>la-ak-nu-u[š-ki]-mi</i>	372.A rev. III [42]; 374.C <sub>1</sub> rev. III 8'



<i>lalukkima-</i> , <i>lālukkima-</i>	“(source of) light”	
sg. nom.	<i>la-lu-<sup>1</sup>uk<sup>1</sup>-ki-ma-aš</i>	374.A <sub>1</sub> obv. 10’
	[ <i>la</i> ]- <sup>1</sup> <i>a<sup>1</sup>-lu-ki-ma-aš</i>	372.A obv. I 15, <42>
	<i>la-lu-[ki-ma-aš]</i>	374.B <sub>2</sub> obv. I 3’
<i>laman</i>	“name”	
sg. nom.-acc.	<i>lam-ma-an-...</i>	372.A rev. III 26
	<i>la-ma-an-...</i>	372.A obv. II 17; 373.A obv. [6’]
sg. dat.-loc.	<i>lam-ni-...</i>	374.A <sub>1</sub> rev. 16’
<i>lazziya-</i>	“to recover”	
mid. pret. sg. 1	<i>la-az-zi-aḥ-ḥa-at</i>	373.A obv. 17’; 373.B: [9’]
<i>lē</i>	negation	
	<i>le-e</i>	372.A rev. IV 7, 10; 373.A rev. 23, 24
<i>link-</i>	“to swear, take an oath”	
pret. sg. 1	<i>li-in-ku-un</i>	372.A obv. II [28]; 373.A obv. 12’; 373.B: 4’
<i>lingai-</i>	“oath”	
sg. acc.	<i>li-in-ga-in-na-...</i>	372.A obv. II 29; 373.A obv. 12’
<i>luluwai-</i>	“to sustain”	
pres. sg. 2	[ <i>l</i> ] <i>u-lu-wa-i-ši</i>	374.A <sub>1</sub> obv. 17’
imp. sg. 2	<i>lu-lu-wa-a-i</i>	372.A obv. I 49
inf.	<i>lu-lu-wa-u-an-zi</i>	374.A <sub>2</sub> rev. 8’
<i>-ma</i>	contrastive enclitic conj.	
	<i>...-ma</i>	372.A obv. II 3, [40]; rev. III 46a(?), IV 4; 373.A obv. 18’, rev. 20; 374.A <sub>1</sub> rev. 11’
	<i>...-ma-...</i>	372.A obv. I 60, II 30, [37], rev. III 18(?), 26, 28, 39; 373.A obv. 8’, 13’, 16’; rev. 8, 19; 373.B: 8’; 374.C <sub>1</sub> obv. II 3’; 374.D <sub>2</sub> obv. II 2’
<i>ma-</i>	“to recede”	
imp. sg. 3	<i>ma-du</i>	373.A rev. 6
<i>maḥḥan</i> , <i>māḥḥan</i>	“as soon as, after; like, as”	
	<i>ma-aḥ-ḥa-an</i>	372.A rev. III 3, [21], [47], [49], 52, IV 23, 24; 372.G rev. IV 4’; 373.A rev. 16; 374.A <sub>1</sub> rev. 12’
	<i>ma-a-aḥ-ḥa-an</i>	373.A rev. 5, 374.A <sub>2</sub> rev. 2’, 374.C <sub>1</sub> rev. III 14’, 19’, 21’, 24’, IV 13’
<i>mai-</i> , <i>miešš-</i>	“to grow”	
mid. pret. sg. 1	<i>mi-eš-ḥa-ti</i>	372.A obv. II [25]; 373.A obv. 11’; 373.B: 3’
<i>mayant-</i>	“vigorous”	
sg. nom.	<i>ma-ia-an-za</i>	372.A obv. I 10; 373.A rev. 7
sg. nom. for voc.	[ <i>ma</i> ]- <i>ia-an-za</i>	372.B obv. I 9
<i>makkešš-</i> , <i>makkēšš-</i>	“to be/become too much/many/numerous”	
pret. sg. 3	<i>ma-ak-<sup>1</sup>ke-eš-ta<sup>1</sup></i>	374.A <sub>1</sub> rev. 13’
	<i>ma-ak-ke-e-eš-ta</i>	372.A rev. III 23; 373.A rev. 17
<i>malikk-</i>	“to become weary”(?)	
pret. sg. 1	<i>ma-li-ik-ku-un</i>	372.A rev. III [2]; 373.A rev. 4

<i>mān</i> , - <i>man</i>	“if, when; like”; <i>mān</i> ... <i>mān</i> “whether ... or”	
<i>ma-na</i> -...	372.A obv. II 48; 373.A obv. 22', 23'	
<i>ma-a-na</i> -...	372.A obv. I 39, II 12, 49; 373.A obv. 4'; 374.A <sub>1</sub> obv. 7', rev. 4'; 374.C <sub>1</sub> obv. II 12'; 374.D <sub>1</sub> obv. II 10'	
<i>ma-a-an</i>	372.A obv. II 12, [39], 48, rev. III 60; 373.A obv. [3'], 17', 22'; 374.C <sub>1</sub> obv. II 11', rev. III 10'; 374.D <sub>1</sub> obv. II 10'	
<i>ma-a-an</i> -...	372.A rev. III 30; 373.A rev. 20; 374.A <sub>1</sub> rev. [19']	
...- <i>ma-an</i>	372.A obv. II 39; 373.A obv. 17'	
<i>ma-a-am-ma-an</i>	372.A obv. II [40]; 373.A obv. 18', 22'	
<i>ma</i> - <sup>1</sup> <i>a-ša</i> <sup>2</sup> - <i>an</i> <sup>1</sup>	372.A rev. III 6	
<i>māni</i> -	“pus”	
sg. dat.-loc.	<i>ma-a-ni</i> (?)	372.A rev. IV 1a
<i>maniyah<sub>h</sub></i> -	“to entrust, hand over, teach”	
pret. sg. 2	<i>ma-ni-ia-a<sub>h</sub>-ta</i>	372.A obv. II 20; 373.A obv. 8'
<i>maniyah<sub>h</sub>ai</i> -	“rule, administration”	
sg. gen.	<i>ma-ni-ia-[a<sub>h</sub>]-<i>ḥa-ia-aš</i></i>	372.A obv. I 20; 372.D obv. I 2'
<i>maninkuwan</i>	“near”	
	<i>ma-ni-in-ku-wa-an</i>	372.A rev. IV 9
<i>maršanu</i> -	“to falsify”	
pres. sg. 3	<i>mar-ša-nu-zi</i>	374.A <sub>1</sub> rev. 9'
	<i>mar-ša-nu-uz-zi</i>	372.A rev. III 16; 373.A rev. 13; 374.C <sub>1</sub> obv. II 20'; 374.D <sub>1</sub> obv. II 19'
- <i>mi</i> -, - <i>ma</i> -	enclitic poss. pron. sg. 1	
sg. nom.	...- <i>mi-iš</i>	373.A rev. 15
	...-[ <i>mi-ša</i> -...]....	374.C <sub>1</sub> rev. III 5'
sg. voc.	...- <i>mi</i>	372.A obv. I 1; 372.B obv. I 1; 373.A rev. 10, 11
sg. acc.	...- <i>ma-an</i>	372.A rev. III 36; 373.A obv. 14', rev. 24
sg. nom.-acc.	...- <i>me-et</i>	372.A rev. IV 18
	...- <i>mi-it</i>	372.A obv. II 17, rev. III 48; 373.A obv. [6']; 374.A <sub>2</sub> rev. 5'; 374.C <sub>1</sub> rev. III 20', IV 1'
	...- <i>mi-it</i> -...	372.A obv. II 17; 373.A obv. 7'
sg. gen.	...- <i>ma-aš</i>	372.A rev. IV 27; 372.F rev. IV 6', 6'; 372.G rev. IV 6', 6'; 374.C <sub>1</sub> rev. IV 15', [15']
sg. dat.-loc.	...- <i>mi</i>	372.A rev. III 24, 25; 373.A rev. 17, 18, 22; 374.A <sub>1</sub> rev. 15', 16'
	...- <i>mi</i> -...	372.A obv. II 30; 373.A obv. 13'
pl. nom.-acc.	...- <i>me-e</i> [ <i>t</i> ]	372.A obv. II 51
	...- <i>mi-it</i>	372.A obv. II 53, 57; 373.A obv. 24', 26', 28'
<i>mēni</i> -, <i>mieni</i> -	“for the course/extent (of)”	
sg. gen.	[ <i>me</i> ]- <sup>1</sup> <i>e</i> <sup>1</sup> - <i>ḥu-ni</i> -[ <i>i</i> ] <i>a-a</i> [ <i>š</i> ] (corruption of <i>mieniyaš</i> )	372.A rev. III 21
	<i>me-e-ni-aš</i>	374.A <sub>1</sub> rev. 12'
	<i>me-e-ni</i> - <sup>1</sup> <i>ia</i> <sup>1</sup> -[ <i>aš</i> ]	372.A rev. III 23
	<i>mi-e-ni-ia-aš</i>	373.A rev. 15

<i>meḥur</i>	“time” [ <i>me</i> ]- <i>ʿe</i> <sup>1</sup> - <i>ḥu-ni-[i]a-a[š]</i> (corruption of <i>mieniyaš</i> ) 372.A rev. III 21	
<i>memai-</i>	“to speak”	
pres. sg. 3	<i>me-ma-i</i>	372.A obv. I 57
imp. sg. 2	<i>me-mi</i>	374.D <sub>1</sub> obv. II 12'
	<i>me-e-mi</i>	374.A <sub>1</sub> rev. 5'; 374.C <sub>1</sub> obv. II 13'
imp. sg. 3	<i>me-e-ma-ú</i>	372.A obv. II [52], [54], [55]; 373.A obv. 25', 26', 27'
iter. pres. sg. 1	<i>me-mi-iš-ki-mi</i>	372.A rev. III 24; 374.A <sub>1</sub> rev. 14'; 374.A <sub>2</sub> rev. 9'; 374.B <sub>2</sub> obv. I [1']; 374.C <sub>1</sub> obv. II 9'
	<i>me-e-mi-iš-ki-mi</i>	373.A rev. 9, 17
iter. pres. sg. 2	<i>me-mi-iš-ki-ši</i>	372.A obv. I 34; 372.D obv. I 13'; 374.A <sub>1</sub> obv. 4'; 374.B <sub>1</sub> obv. I 7'; 374.C <sub>1</sub> obv. I 11'
iter. pres. sg. 3	<i>me-mi-iš-ki-iz-zi</i>	372.A obv. I 13
iter. pres. pl. 3	<i>me-mi-iš-kán-zi</i>	372.A obv. I 44; 372.D obv. I 23'; 374.A <sub>1</sub> obv. 12'
<i>menahḥanda</i>	“against, before” <i>me-na-aḥ-ḥa-an-da</i>	372.A rev. III 60; 374.A <sub>2</sub> rev. 11'; 374.B <sub>2</sub> rev. IV 2'
<i>meu-, miu-</i>	“four”	
pl. nom.	<i>mi-e-ia-wa-aš-...</i>	372.A obv. I 55
	<i>mi-e-wa-aš-...</i>	372.A obv. I 54
pl. acc.	<i>mi-e-ú-uš</i>	372.A obv. I 52; 374.A <sub>1</sub> obv. [20']
<i>-mu</i>	enclitic pron. sg. 1 dat./acc.	
	<i>...-ma-...</i>	372.A obv. II 42, 43; 372.F rev. IV 3'; 373.A obv. 20', 20', rev. 19; 373.B: 11'; 374.A <sub>2</sub> rev. 7'; 374.C <sub>1</sub> rev. III 12'
	<i>...-mu</i>	372.A obv. II 16, [18], 30, 51, 52, 53, 54, 54, [54], 57, 59, 66, [66], 67, rev. III [3(?)], [4], 18, [19], 28, 33, <34>, 35, 40, 43, 43, 43a, 53, 54, IV 1, 8, 11, 13, 17, 18, 26; 373.A obv. 6', 8', 13', 24', 25', 26', [26'], [27'], 28', [29'], rev. 3, 3, [3], 5, [5(?)], 9, [10], 12, 12, 14, 14, 22, 22, 23, 24, 25, 25; 374.A <sub>1</sub> rev. 6', [18'], 21', 22', 23'; 374.A <sub>2</sub> rev. 7', 8'; 374.C <sub>1</sub> obv. II 10', 16', 24', rev. III 2', 5', 9', 9', 11', IV [14']; 374.D <sub>1</sub> obv. II 9', 15'
	<i>...-mu-...</i>	372.A obv. II 16, 17, 19, 21, 50, [52], [55], 63, [64], 65, rev. III [22], 25, 26, 30, 39, 40, 45, 55, 57, 58, 60, IV 2, 11, 25; 373.A obv. 6', 6', 7', [8'], 24', 25', 27', rev. 2, 2, [2], 16, 18, 19, 20, 26; 374.A <sub>1</sub> obv. 18', rev. 13', 15', 16', [19'], 24'; 374.C <sub>1</sub> rev. III 3', 5', IV [2']
<i>mugāwar</i>	“invocation”	
sg. nom.-acc.	<i>mu-ga-a-u-wa-ar</i>	372.A obv. I 6
<i>mukeššar</i>	“supplication”	
sg. gen.	<i>mu-[ki-i]š-na<sup>1</sup>-aš</i>	372.A rev. IV 21

<i>naḥšarratt-</i>	“respect, fear”	
sg. acc.	[ <i>na-aḥ-ša-ra-at-ta-an</i> ]	373.A obv. 29’
	<i>na-’aḥ’-ša-r[a-a-ta]-an</i>	372.A obv. II 59
pl. nom.	<i>na-aḥ-ša-ra-at-te-eš</i>	372.A obv. I 60; 374.C <sub>1</sub> obv. II 2’
<i>nai-, nāi-</i>	“to turn”	
pret. sg. 2	<i>na-it-ta</i>	373.A rev. 5
pret. sg. 3	<i>na-iš</i>	373.A obv. 3’
	<i>na-a-i-eš</i>	372.A obv. II 10
<i>namma</i>	“again, further” (negated: “no longer”)	
	<i>nam-ma</i>	372.A obv. II 67, rev. III [2], 5, 55, 61; 373.A rev. 4, [4], 6, 7; 374.A <sub>1</sub> rev. 18’; 374.C <sub>1</sub> rev. III 16’
	<i>nam-ma-...</i>	374.A <sub>1</sub> rev. 15’, 16’
<i>našma</i>	“or”	
	<i>na-aš-ma-...</i>	373.A obv. 26’, [27’]
<i>naššu</i>	“either” ( <i>našma ... naššu</i> “either ... or”)	
	<i>na-aš-šu-...</i>	373.A obv. 25’
<i>natta</i>	negation	
	<i>na-at-ta</i>	372.A obv. II [49]; 373.A obv. 10’, 13’, 14’, 16’, 18’, 21’, 23’, rev. 18, 19, 21; 373.B: 2’, 5’, 7’; 374.A <sub>1</sub> rev. 16’
<i>neku</i>	negation (in rhetorical questions)	
	<i>ni-ku</i>	373.A rev. 11
	[ <i>ni-i</i> ] <i>k-ku</i>	374.A <sub>1</sub> rev. 5’
	<i>ne-ku</i>	374.C <sub>1</sub> obv. II 14’; 374.D <sub>1</sub> obv. II 13’
<i>nepiš-, nēpiš-</i>	“heaven”	
sg. nom.-acc.	<i>ne-pi-i[š]</i>	372.A obv. I 68
sg. gen.	<i>ne-pi-ša-aš</i>	372.A obv. I 2, 14, 29, 30, 32, II 1; 372.B obv. I 2; 372.D obv. I 9’, 10’; 374.A <sub>1</sub> obv. 3’; 374.B <sub>1</sub> obv. I 3’, 5’; 374.B <sub>2</sub> obv. I [2’]; 374.C <sub>1</sub> obv. I [6’], 7’, 9’
sg. dat.-loc.	<i>ne-pi-ši</i>	372.A obv. II 12; 373.A obv. [3’]
	<i>ne-e-pi-ši</i>	374.A <sub>1</sub> rev. 4’; 374.C <sub>1</sub> obv. II 11’; 374.D <sub>1</sub> obv. II 10’
	<i>ne-pi-ši-...</i>	372.A obv. I 64
abl.	<i>ne-pi-ša-az</i>	372.A obv. I 39, 63
	<i>ne-e-pi-ša-az</i>	374.A <sub>1</sub> obv. 8’
	[ <i>ne-p</i> ] <i>i-iš-za</i>	372.D obv. I 18’
<i>nu</i>	clause-initial conj.	
	<i>na-...</i>	372.A obv. I 9, 47, 48, 48, 51, II 7, 24, [31], [36], 38, [54], rev. III 24, IV 17; 372.B obv. I 8; 373.A obv. 10’, 13’, 16’, 17’; rev. 6, 17; 374.A <sub>1</sub> obv. 15’, [16’], rev. 13’, 23’; 374.A <sub>2</sub> obv. 2’; 374.B <sub>1</sub> obv. I 3’; 374.C <sub>1</sub> obv. I 7’, rev. III 2’
	<i>ne-...</i>	372.A obv. II [51], [53], 58; 373.A obv. 25’, 26’, 28’
	<i>nu</i>	372.A obv. I 8, 24, 32, 42, 50, 52, 54, 54, 57, 65, II 1, 10, 14, {15}, 28, [39], 41,

		rev. III [16], 21, [47], 48, 49, IV 6; 372.D obv. I 6'; 373.A obv. 1', 3', 4', 12', 18', 18', rev. [6], 11, 13, 15; 373.B: 9'; 374.A <sub>1</sub> obv. [3'], [6'], 11', 17', [20'], rev. 6', [10'], 12'; 374.A <sub>2</sub> obv. 7', rev. 5', 6'; 374.C <sub>1</sub> obv. I [15'], II 13', 15', 20', 22', [24'], rev. III 19', 20', 21', IV 4'; 374.D <sub>1</sub> obv. II 12', 14', [19']
	<i>nu-...</i>	372.A obv. I 13, 30, 40, 53, 56, 68, II 6, 9, 11, 14, 16, 17, [18], 21, 23, 26, 32, 51, 52, [52], 53, [55], 57, 59, 61, 63, [64], 66, [66], 67, rev. III [2], [3(?)], [4], [19], 22, 33, <34>, 35, 37, 43, 43, 43a, 45, 46, 53, 54, 55, 56, 58, 60, IV 1, 5, 8, 11, 11, 13, 13, 19, 21, 24, 25, 26; 372.B obv. I 11; 372.D obv. I 10'; 372.F rev. IV 3'; 372.G rev. IV 2'; 373.A obv. 2', 3', [4'], 6', 6', 7', [8'], 10', 11', 14', 24', 25', [26'], 27', 28', [29'], rev. 1, 2, [2], 3, 3, [3], 4, 5, [5(?)], 9, 9, [10], 14, 14, 16, 19, 22, 22, 23, 24, 25; 374 [0']; 374.A <sub>1</sub> obv. [8'], 18', rev. 3', 12', 13', [18'], 21'; 374.A <sub>2</sub> rev. 7', 7', 8'; 374.B <sub>2</sub> obv. I 1'; 374.C <sub>1</sub> obv. II 8', 9', 11', rev. III 9', 9', 11', 12', 16', IV [2'], [14']; 374.D <sub>1</sub> obv. II 9'; 374.D <sub>1</sub> D <sub>2</sub> obv. II 7', 7'
<i>pai-, pāi-</i>	“to go”	
pres. sg. 2	<i>pa-i-ši</i>	372.A obv. I 68; 373.A obv. 4'; 374.A <sub>1</sub> rev. 4'; 374.D <sub>1</sub> obv. II 11'
	<i>pa-a-i-ši</i>	372.A obv. II 13
imp. sg. 2	<i>i-it</i>	372.A obv. II 14; 373.A obv. 4'; 374.A <sub>1</sub> rev. 5'; 374.C <sub>1</sub> obv. II 13'; 374.D <sub>1</sub> obv. II 12'
<i>pai-, pāi-, piye-</i>	“to give”	
pres. sg. 3	<i>pa-'a-i'</i>	372.A obv. II 11; 373.A obv. 3'
pret. sg. 3	<i>pa-i[š]</i>	372.A obv. II [67]; 373.A rev. 3; 374.A <sub>1</sub> rev. 3'; 374.C <sub>1</sub> obv. II 10'; 374.D <sub>1</sub> obv. II 9'
pret. pl. 3	<i>pí-i-e-'er'</i>	372.A obv. I 63
imp. sg. 2	<i>pa-'a'-[i]</i>	372.A obv. II 60
iter. pres. sg. 2	<i>pé-eš-ki-ši</i>	372.A obv. I 4
iter. imp. sg. 2	<i>pí-iš-ki</i>	373.A obv. 29'
part. sg. nom.-acc.	<i>pí-ia-an</i>	372.A obv. I 19; 374.A <sub>2</sub> obv. 4'
<i>papraḥḥ-</i>	“to defile”	
pret. sg. 1	<i>pa-ap-ra-aḥ-ḥu-un</i>	372.A obv. II 32; 373.A obv. 14'; 373.B: 6'
<i>pašku(wai)-</i>	“to reject”	
pres. pl. 3	<i>pa-aš-ku-wa-an-z[i]</i>	372.A obv. I 47; 374.A <sub>1</sub> obv. 16'; 374.C <sub>2</sub> obv. II 4'
pret. sg. 3	<i>pa'(iz)-aš-ku-ut-ta</i>	373.A rev. 2
<i>-pat</i>	particle	
	<i>...-pát</i>	372.A obv. I 4, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 9, 14, 17, 18, 19, 23, 27, 28, 29, 30, 32, 33, 34, 37, 41, 46, II 18, 18a, 20, 65, rev. III 40, IV 6; 372.B obv. I 3, 4, 5, 6, 8; 372.D obv. I

		20'; 373.A obv. 7', 7', 8', 29', rev. [3], 26; 374.A <sub>1</sub> obv. 1', 2', 3', [9'], 14', 16'; 374.A <sub>2</sub> obv. [2'], [3'], 4', 6'; 374.B <sub>1</sub> obv. I 5', 12'; 374.B <sub>2</sub> obv. I [3'], [5'], 7'; 374.C <sub>1</sub> obv. I 5', 6', 7', 9', 16', rev. III 5'
<i>peran</i>	“from, before” <i>pé-ra-an</i>	372.A rev. III [1], 18, [19], 32, 36, [41]; 373.A rev. 4, 14, 14, 22, 24; 374.A <sub>2</sub> rev. 8'; 374.C <sub>1</sub> rev. III 7'
<i>peš(š)iya-</i> pret. sg. 1 pret. sg. 3	“to give up, reject” <i>pé-eš-ši-ia-nu-un</i> <i>pí-iš-ši-ia-it</i>	374.C <sub>1</sub> rev. III 15' 372.A obv. II 64
<i>piddai-</i> verbal subst. nom.-acc.	“to run” <i>pít-ti-i[a-u-wa-ar]</i> <i>pít-te-ia-u-wa-ar</i>	374.A <sub>2</sub> rev. 2' 374.C <sub>1</sub> rev. III 15'
<i>peda-, pēda-</i> sg. nom.-acc.  sg. dat.-loc.	“place” <i>pé-e-da-...</i> <i>pé-e-da-an</i> <i>pé-e-te-...</i> <i>pé-di</i> <i>pé-e-di</i>	374.A <sub>2</sub> rev. 5'; 374.C <sub>1</sub> rev. III 20' 372.A obv. II 45 372.A rev. III 48 372.A rev. III 53, IV 1; 374.A <sub>1</sub> rev. 22' 372.A obv. I 24, rev. III [20], 44; 373.A obv. 8', rev. 15; 374.A <sub>1</sub> rev. 11'; 374.A <sub>2</sub> obv. [8']; 374.C <sub>1</sub> rev. III 11'
<i>piddai-</i> pres. sg. 2	“to make allotment” <i>pid-da-a-ši</i>	372.A obv. II 3
<i>pit(t)uliya-</i> sg. nom.  sg. acc. sg. gen.  sg. dat.-loc.	“anguish, worry” <i>pít-tu-ul-li-ia-aš-ša</i> <i>pít- 'tu-li' -[i]a-aš&lt;-ša&gt;</i> <i>pít-tu-li-ia-an-na</i> <i>pít-tu-li-ia-aš</i>  <i>pít-tu-li-ia-i</i>	373.A rev. 16 372.A rev. III 23 372.A rev. III 52 372.A rev. III [18], 41; 373.A rev. 14; 374.C <sub>1</sub> rev. III 7' 372.A rev. III [19]; 373.A rev. 14
<i>pittuliya-</i> iter. pres. sg. 1	“to be anxious, worry” <i>pít-tu-li-iš-ki-mi</i>	374.A <sub>1</sub> rev. 10'; 374.C <sub>1</sub> obv. II 24'
<i>punušš-</i> pret. sg. 1	“to ask, investigate” <i>pu-nu-uš-šu-un</i>	372.A rev. III 32; 373.A rev. 21; 374.A <sub>1</sub> rev. [20']
<i>šāye-, šāi-</i> pres. pl. 3  pret. sg. 3  verbal subst. nom.-acc.	“to become angry” <i>ša-an-zi</i> <i>ša-a-an-zi</i> <i>ša-a-it</i> <i>ša-i-it</i> <i>[ša-a-u-wa-a]r(?)</i>	372.A obv. I 47 374.A <sub>1</sub> obv. 15' 372.A obv. II 8; 373.A obv. 2', rev. 2 372.A obv. II 63 373.A rev. 6
<i>šak(k)-</i> pres. sg. 1	“to know” <i>ša-a-ak-ḫi</i> <i>ša-aq-qa-aḫ-ḫi</i>  <i>ša-ag-ga-aḫ-ḫi</i> <i>ša-a-aq-qa-a[ḫ-ḫi]</i>	373.A obv. 10' 372.A rev. III 49; 374.A <sub>2</sub> rev. 5'; 374.C <sub>1</sub> rev. III 20' 372.A obv. II 24 374.A <sub>2</sub> rev. 6'

<i>šakiya-</i> pret. sg. 1	“to make known, exemplify” <i>ša-ki-nu-un</i>	372.A obv. II 27; 373.A obv. 11’
<i>šaklai-, šākli-</i> sg. acc.	“custom, customary behaviour, customary rights” <i>ša-ak-la-i-e-...</i> <i>ša-ak-la-in</i> <i>ša-a-a[k-l]i-...</i> <i>ša-ak-l[i-in]</i>	372.A rev. III 36 372.A obv. I 16; 374.A <sub>2</sub> obv. 1’ 373.A rev. 24 374.B <sub>2</sub> obv. I 5’
<i>šakui-</i> pl. nom.-acc.	“eye” <i>[ša-a-ku-wa-...]</i> <i>ša-ku-wa-...</i>	373.A obv. 2’ 372.A obv. II 9
<i>šallanu-</i> pret. sg. 2 iter. pres. sg. 2	“to raise, bring up” <i>ša-al-la-nu-uš</i> <i>[ša]-la-nu-uš-ki-ši</i>	373.A obv. 6’ 372.A obv. II 17
<i>šamnāi-</i> pret. sg. 2	“to create” <i>ša-am-na-a-eš</i> <i>ša-am-na-a-eš-...</i>	373.A rev. 12 374.A <sub>1</sub> rev. 6’; 374.C <sub>1</sub> obv. II 16’; 374.D <sub>1</sub> obv. II 15’
<i>-šan</i>	local particle <i>...-Vš-ša-an</i>  <i>...-ez-za-an</i> <i>...-ša-an</i> <i>...-za-an (?)</i>	372.A obv. I 26, 27, 40, 47, 64; 372.A obv. II 11, 17, 63, [64]; 372.A rev. III [22], 25, 26, 46; 372.D obv. I 8’; 373.A obv. 2’, 3’, 6’, rev. 2, [2], 16, 18, 19; 374.A <sub>1</sub> obv. [8’], rev. 3’, 13’, 15’, 16’; 374.C <sub>1</sub> obv. I [3’], 4’, II 11’, rev. III 16’; 374.D <sub>1</sub> obv. II 9’ 372.A obv. II 58 372.A rev. III 6; 374.A <sub>1</sub> obv. 15’ 372.A obv. II [51], [53]; 373.A obv. 25’, 26’, 28’
<i>šanezzi-, šānezzi-</i> sg. nom.	“sweet” <i>ša-ne-ez-zi-iš</i> <i>ša-a-ne-ez-zi-iš</i> <i>ša-ni-iz-zi-iš</i>	372.A rev. III 25; 373.A rev. [2] 373.A rev. 18 372.A obv. II 62; 374.A <sub>1</sub> rev. 15’
<i>šarā</i>	“up, up onto, upward” (adverb, postposition) <i>ša-ra-a</i>	372.A obv. I 40, II 5; 374.A <sub>1</sub> obv. 8’; 374.A <sub>2</sub> rev. 9’; 374.C <sub>1</sub> rev. III 12’
<i>šarra-</i> mid. pret. sg. 1 iter. pres. sg. 2 iter. mid. pres. sg. 2	“to divide, split; to break (an oath); to pass through” <i>šar-ra-aḥ-ḥa-at</i> <i>šar-re-eš-ki-ši</i> <i>šar-ra-aš-ki-it-ta</i>	372.A obv. II 29; 373.A obv. 12’ 372.A obv. I 31 372.D obv. I 11’; 374.B <sub>1</sub> obv. I 4’; 374.C <sub>1</sub> obv. I 8’
<i>šarāzzi-</i> pl. dat.-loc.  adverb	“upper” (adjective); “above” (adverb) <i>[ša-ra-a]z-zi-ia-aš</i> <i>ša-ra-a-az-zi-ia-’aš’</i> <i>’ša-ra-a-az-zi’</i>	374.A <sub>1</sub> obv. 9’ 372.A obv. I 40; 372.D obv. I 19’ 372.A obv. II 1
<i>šarku-</i> sg. nom. sg. voc.	“eminent” <i>šar-ku-uš</i> <i>šar-ku</i> <i>šar-ku-i</i>	372.A obv. I 26; 374.C <sub>1</sub> obv. I 2’ 372.A obv. I 18, 58; 374.B <sub>2</sub> obv. I 4’ 372.A obv. I 15

<i>šarlai-</i> iter. pres. sg. 2	“to let (s.o.) prevail” <i>šar-[l]i-iš-ki-ši</i>	372.A obv. I 10
<i>šarnink-</i> iter. pres. sg. 2	“to make compensation” [ <i>šar</i> ]- ‘ <i>ni-ik-ki</i> ’-i[ <i>š-ki</i> ]- <i>ši</i> <i>šar-ni-in-ki-iš-ki-ši</i>	374.C <sub>1</sub> obv. I 17’ 372.A obv. I 38; 372.D obv. I 17’; 374.A <sub>1</sub> obv. 7’
iter. pres. pl. 3	<i>šar-[ni-in-ki-iš(?)-ká]n<sup>7</sup>-zi</i>	374.C <sub>1</sub> rev. III 3’
<i>šašt(a)-</i> sg. dat.-loc.	“bed” <i>ša-aš-ti-...</i> <i>ša-aš-te-...</i>	373.A rev. 18; 374.A <sub>1</sub> rev. 15’ 372.A rev. III 25
- <i>še</i> , - <i>ši</i>	enclitic pron. sg. 3 dat. ...- <i>ši</i> ...- <i>Vš-ši</i> ...- <i>še-...</i>	372.A obv. II 49; 373.A obv. 23’ 372.A obv. II 13, 14; 373.A obv. [4’] 373.A obv. 2’
- <i>ši-</i> , - <i>ša-</i> sg. dat.	poss. pron. sg. 3 ...- <i>Vš-ši</i>	372.A obv. II 13; 373.A rev. 6; 374.C <sub>1</sub> obv. II 12’; 374.D <sub>1</sub> obv. II 11’
pl. nom.-acc.	...- <i>ši</i> ...- <i>Vš-še-et</i> ...- <i>še-et</i> ...- <i>ši-it</i>	373.A obv. 4’ 373.A obv. [2’] 373.A obv. 5’ 372.A obv. II 9
<i>šipant-</i> iter. pres. sg. 1 iter. sup.	“to offer, libate” <i>ši-ip-pa-an-za-ki-mi</i> <i>ši-ip-pa-za-ki-u-wa-an</i>	374.A <sub>1</sub> obv. 18’; 374.C <sub>2</sub> obv. II 7’ 372.A obv. I 50
<i>šēr</i>	“up, above, over” (preverb, postposition) ‘ <i>še</i> ’- <i>er</i> <i>še-e-er</i>	372.A rev. III 27 373.A rev. 19; 374.A <sub>1</sub> rev. 16’
<i>šiu(n)-</i> sg. voc. sg. gen. sg. dat.-loc.	“god, deity” <i>ši-i-ú-ni-mi</i> <i>ši-ú-na-aš</i> <i>ši-ú-ni-mi</i> <i>ši-i-ú-ni-mi</i> <i>ši-ú-ni-mi-ma-mu</i>	373.A rev. 11 373.A obv. 18’, 19’; 373.B: 10’ 372.A rev. III 24; 373.A rev. 22 373.A rev. 17 372.A obv. II 30; 373.A obv. 13’
- <i>šmaš</i>	enclitic pron. pl. 3 dat. <i>nu-uš-ma-aš</i> <i>nu-uš-ma-aš-ta</i>	372.A obv. I 53 372.A rev. IV 5
<i>šuhḥa-</i> pret. sg. 3	“to heap up” <i>šu-uh-ḥa-aš</i>	372.A obv. I 53
<i>šuppal(a)-</i> pl. gen.	“animal” <i>šu-up-pa-la-an-na</i>	372.A obv. I 43; 372.D obv. I 22’; 374.A <sub>1</sub> obv. 12’
<i>šuppi-</i> sg. nom.-acc.	“pure, holy” <i>šu-up-pí</i>	372.A obv. II [30]; 373.A obv. 13’
<i>šuwāru-</i> , <i>šuwāru-</i> sg. nom.	“mighty, strong; most” <i>šu-wa-ru</i> <i>šu-wa-a-ru</i>	372.A obv. I 10 373.A rev. 7



-ta, -du	enclitic pron. sg. 2 dat./acc.	
...-ud-du-...		372.A rev. III 56; 373.A rev. 9
...-ta		374.D <sub>1</sub> obv. II 19'
...-Vt-ta		372.A obv. I 12, 13, 56, 60, 65, 66, II 6, 61, rev. III 12, IV 21; 372.B obv. I 10, 11; 372.G rev. IV 2'; 373.A rev. I, 8, 12; 374 [0']; 374.B <sub>2</sub> obv. I 1'; 374.C <sub>1</sub> obv. II 3', 8', 9', 17', 20'; 374.D <sub>1</sub> obv. II 16'; 374.D <sub>1</sub> D <sub>2</sub> obv. II 7', 7'; 374.D <sub>2</sub> obv. II 2'
da-	"to take"	
iter. pres. sg. 2	da-aš-ki-ši	372.A obv. I 5, 8; 372.B obv. I 6
imp. sg. 3	da-ad-du	372.A obv. II [67]; 373.A rev. [4]
dāi-, tiya-	"to set, lay"	
pres. sg. 3	da-a-i	372.A rev. III 38
pret. pl. 3	da-i-e-er	372.A rev. III 58
imp. sg. 2	ta-a-i	372.A rev. IV 25
	da-a-i	372.F rev. IV 4'; 372.G rev. IV 5'
part. sg. neut.	ti-ia-an	372.A obv. I 23; 374.A <sub>2</sub> obv. [7']
daganzipa-	"earth"	
sg. dat.-loc.	ta-ga-an-zi-pi	374.A <sub>2</sub> rev. 3'
	ta-ka-an-zi-pi	374.C <sub>1</sub> rev. III 17'
sg. gen.	da-a-ga-zi-pa-aš-ša	372.A obv. I 2
dallišant-	"humble" (part. < talleš-)	
sg. dat.-loc.	da-al-liš-š[a-a]n-ti	372.A rev. IV 8
damai-	"other, another" (adverb tamatta "elsewhere")	
sg. dat.-loc.	[d]a-me-e-da-[ni]	372.A rev. III 20
all. (adverb)	ta-ma-at-ta	373.A rev. 15; 374.A <sub>1</sub> rev. 11'
	da-m[a-a]t-ta	373.A obv. 3'
	ta-me-e-da	372.A obv. II 10
dammeli-	"virgin"	
	<sup>munus</sup> EN[SI <sup>ll</sup> ] (dam-me-[li])	372.A obv. II 54
damešhai-	"to oppress"	
part. sg. gen.	dam-me-iš-ḥa'-an-da-aš	372.A obv. I 35
	dam-me-eš-ḥa-an-ta-aš-ša	374.A <sub>1</sub> obv. 6'
	dam-mi-iš-ḥa-an-da-aš	372.A obv. I 36; 372.D obv. I 14'
	dam-mi-iš-ḥa-an-ta-aš-ša	374.B <sub>1</sub> obv. I 11'; 374.C <sub>1</sub> obv. I 15'
	[dam-mi-iš-ḥa-an-da-aš-š]a	372.D obv. I 16'
dankui-	"dark"	
sg. gen.	da-a[n-ku-wa-ia-aš]	372.A obv. II 3
sg. dat.-loc.	da-an-ku-i	372.A obv. II 2
	da-an-ku-wa-i	374.C <sub>1</sub> rev. III 16'
pl. gen.	da-an-ku-wa-ia-aš	372.A obv. I 21
dandukeššar	"mortality; humanity"	
sg. gen.	da-an-du-ki-iš-na-aš	373.A rev. 23; 374.C <sub>1</sub> obv. II 16'; 374.D <sub>1</sub> obv. II 15'
	ta-an-du-ki-iš-na-[aš]	374.A <sub>1</sub> rev. 7'
	da-an-du-ki-iš-na-ša	373.A obv. 21', 22'
dapiyant-	"everyone, all"	
sg. nom.	[d]a-pi-an-za	372.A rev. III 8

<i>tapušza</i>	“aside” <i>ta-pu-uš-za</i>	372.A obv. II 9; 373.A obv. [2’]
<i>tarḥ-</i> , <i>tarḥui-</i> pres. sg. 1 imp. sg. 3	“to overcome, prevail” <i>tar-aḥ-mi</i> <i>tar-aḥ-du</i> <i>tar-ḥu-id-du</i>	372.A rev. III 2, {19}; 373.A rev. 4 372.A rev. IV 19 374.C <sub>1</sub> rev. IV 10’
<i>tarḥuilatar</i> sg. nom.-acc.	“victory” <i>tar-ḥu-u-i-la-tar</i>	372.A obv. I 3
<i>tariya-</i> pret. sg. 1	“to become tired” <i>ta-ri-aḥ-ḥu-un</i>	372.A rev. III [1]; 373.A rev. 4
<i>tariyašḥa-</i> sg. nom.	“tiredness, weariness” <i>da-ri-ia-aš-ḥa-aš-ti-iš</i>	372.A obv. I 25; 374.A <sub>2</sub> obv. 8’
<i>tarkummai-</i> , <i>tarkummiya-</i> imp. sg. 2	“to proclaim, announce, convey” <i>tar-kum-ma-[i]</i> <i>tar-ku-mi-ia-i</i>	372.A obv. II 15 373.A obv. 5’
<i>tarna-</i> pres. sg. 2	“to let” <i>tar-na-at-ti</i>	372.A rev. IV 10
<i>daššanu-</i> iter. pres. sg. 1	“to strengthen” <i>’da’-aš’-ša’-nu’-uš-’ki-mi’</i>	373.A rev. 10
<i>tašnumar</i> sg. nom.-acc.	“strength” <i>ta-aš-nu-mar-ra</i>	372.A obv. II 59; 373.A obv. 29’
<i>daššu-</i> sg. nom.-acc.	“strong” <i>da-a-aš-šu</i>	372.A obv. I 19; 374.A <sub>2</sub> obv. 4’
<i>tēkan</i> , <i>tagn-</i> sg. gen.	“earth, netherworld” <i>ták-na-aš</i> <i>ták-na-aš-ša</i> <i>[t]ák-na-a-aš-ša</i>	372.A obv. II 4 372.A obv. I 14, 33; 372.B obv. I 2 374.A <sub>1</sub> obv. 3’; 374.B <sub>1</sub> obv. I 5’; 374.B <sub>2</sub> obv. I 2’; 374.C <sub>1</sub> obv. I 9’ 372.A obv. II 2, 12; 373.A obv. 4’; 374.A <sub>1</sub> rev. 4’; 374.C <sub>1</sub> obv. II 12’; 374.D <sub>1</sub> obv. II 10’
sg. dat.-loc.	<i>ták-ni-i</i>	372.A obv. II 5
abl.	<i>ta-ga-za</i>	
<i>-ti-</i> , <i>-ta-</i> sg. nom.	poss. pron. sg. 2 <i>...-ti-iš</i>	372.A obv. I 25, II 62; 373.A rev. 1; 374.A <sub>2</sub> obv. 8’ 372.A obv. I 22; 372.D obv. I 4’; 374.A <sub>2</sub> obv. [6’]
sg. nom.-acc.	<i>...-te-eš</i> <i>...-te-et</i> <i>...-&lt;ti-&gt;it</i>	372.A obv. I 11, II [50] 372.A rev. IV 23
sg. gen.	<i>...-ta-aš</i>	372.A obv. II 21, 22; 373.A obv. 9’, 9’
sg. dat.-loc.	<i>...-it-ti</i>	372.A obv. I 23; 372.D obv. I 5’; 374.A <sub>2</sub> obv. 6’
pl. nom.	<i>...-ti-iš</i> <i>...-te-eš</i>	372.A obv. I 54 372.A obv. I 55
pl. nom.-acc.	<i>...-ti-it</i>	372.A obv. I 57
abl.-inst.	<i>...-te-et</i>	372.A obv. I 59, 67, II 56; 374.C <sub>1</sub> obv. II 2’, 5’, 7’; 374.D <sub>1</sub> D <sub>2</sub> obv. II 4’, 6’; 374.D <sub>2</sub> obv. II 1’
	<i>...-ti-it</i>	372.A obv. I 66

<i>te-, tar-</i>	“to speak”	
imp. sg. 2	<i>te-et</i>	372.A obv. II 14
	<i>te-<sup>7</sup>e-et<sup>7</sup></i>	373.A obv. 4'
imp. sg. 3	<i>te-ed-du</i>	372.A obv. II [57]; 373.A obv. 28'
	<i>te-e-ed-du</i>	372.A obv. II [51], [53]; 373.A obv. 25', 26'
<i>tiya-</i>	“to step, arrive, appear”	
pres. sg. 3	<i>ti-ia-az-zi</i>	372.A obv. I 50
mid. pres. sg. 3	<i>ti-ia-ri</i>	372.A obv. I 42; 374.A <sub>1</sub> obv. 10'
<i>tepnu-</i>	“to reduce, humiliate”	
sup.	<i>te-ep-nu-uš-ki-u-wa-an</i>	374.A <sub>2</sub> rev. 10'
<i>tepu-</i>	“little”	
sg. nom.-acc.	<i>te-pu</i>	372.A obv. II 45
<i>tešha-</i>	“sleep”	
sg. nom.	<i>te-eš-ḥa-aš</i>	372.A rev. III 26; 373.A rev. 18; 374.A <sub>1</sub> rev. 15'
<i>tittanu-</i>	“to place, set”	
imp. sg. 2	<i>ti-it-nu-ut</i>	372.A rev. III 7; 373.A rev. 7
imp. sg. 3	<i>ti-it-ta-nu-du</i>	372.A rev. IV 21(?); 374.C <sub>1</sub> rev. IV 12'(?)
	<i>ti-it-[ta-nu-ut]</i>	372.A rev. IV 1
<i>tuekka-, tukka-</i>	“body”	
sg. acc.	<i>tu-ek-kam-ma-an</i>	373.A obv. 14'
sg. gen.	<i>tu-ug-ga-aš-ta-aš</i>	372.A obv. II 21; 373.A obv. 9'
<i>tuel</i>	independent pron. sg. 2 gen.	
	<i>tu-el</i>	372.A obv. II [39], 41, rev. III 59, IV 26; 373.A obv. 18'; 373.B: 9', 10'
	<i>tu-e-el</i>	373.A obv. 18'
	<i>tu-el-...</i>	372.A obv. I 41; 372.D obv. I 20'; 374.A <sub>1</sub> obv. [9']
<i>tuk</i>	independent pron. sg. 2 acc.-dat.	
	<i>tu-uk</i>	372.A rev. III 24, 56; 373.A rev. 17; 374.A <sub>1</sub> obv. 4', rev. 13'; 374.C <sub>1</sub> obv. I 12', II 14'; 374.D <sub>1</sub> obv. II 13'
	<i>tu-uk-...</i>	372.A obv. I 9, 19, 23, 29, 32, 33, 34; 374.A <sub>1</sub> obv. 1', 3'; 374.A <sub>2</sub> obv. 4', 6'; 374.B <sub>1</sub> obv. I 5'; 374.C <sub>1</sub> obv. I 6', 9'; 374.D <sub>1</sub> obv. I 1'
<i>tūriya-</i>	“to harness”	
imp. sg. 2	<i>tu-u-ri-ia</i>	373.A rev. 20
part. sg. nom.-acc.	<i>tu-u-ri-ia-an</i>	372.A obv. I 52; 374.A <sub>1</sub> obv. 20'
<i>duddu-</i>	“to treat or rule mercifully”	
iter. pres. sg. 2	<i>du-ud-du-uš-ki-ši</i>	372.A obv. I 3
<i>duddumar</i>	“mercy”	
sg. nom.-acc.	<i>du-ud-du-mar</i>	372.A obv. II 23, [(26)]; 373.A obv. 10', 11'
<i>duddu, tuwaddu</i>	“mercy!; have mercy!” (exclamation)	
	<i>du-ud-du</i>	372.A rev. III 32; 374.A <sub>1</sub> rev. 21'
	<i>tu-wa-ad-du</i>	373.A rev. 22

<i>dudduwara-</i> part. sg. nom.	“to break, cripple” <i>du-ud-du-wa-ra-an-za-...</i> 374.C <sub>1</sub> rev. III 14’
<i>uk, ūk</i>	independent pron. sg. 1 nom. <i>ú-ga</i> 372.A rev. III [1(?)], [17(?)]; 373.A rev. [4(?)], [13]; 374.A <sub>1</sub> rev. 7’, 10’ <i>ú-ga-...</i> 372.A rev. III 31, 61; 373.A rev. 21; 374.A <sub>1</sub> rev. [20’]; 374.C <sub>1</sub> obv. II 17’, 20’; 374.D <sub>1</sub> obv. II 16’, 19’ [ <i>ú-ug-g</i> ] <i>a</i> 374.A <sub>1</sub> rev. 12’ <i>ú-uk</i> 372.A rev. III 22 <i>ú-uk-...</i> 373.A rev. 11, 16; 374.C <sub>1</sub> obv. II 14’; 374.D <sub>1</sub> obv. II 12’
<i>ukturi-, uktūri-</i> pl. nom.-acc.	“eternal; forever” (adjective, adverb) <i>uk-tu-’ri’</i> 372.A obv. I 58 [ <i>uk-tu-u-ri</i> ] 372.A obv. II 44
adverb	<i>uk-tu-u-ri</i> 372.A obv. II [47]; 373.A obv. 21’, 22’
<i>ūp-</i> pres. sg. 3	“to rise” <i>u-up-zi</i> 372.A obv. I 40; 374.A <sub>1</sub> obv. 8’
<i>uritema-, weritema-</i> pl. nom.	“terror” <i>ú-ri-te-me-eš</i> 374.C <sub>1</sub> obv. II 3’; 374.D <sub>2</sub> obv. II 3’ <i>ú-e-&lt;ri&gt;te-ma-aš</i> 372.A obv. I 61
<i>uttar</i> sg. nom.-acc. pl. nom.-acc.	“word, thing” <i>ut-tar</i> 372.A obv. I 57 <i>ud-da-a-ar</i> 372.A obv. II 15, rev. III 28, IV 22 <i>ut-ta-a-ar-...</i> 373.A obv. 5’ <i>ud-da-a-ar-...</i> 372.A obv. I 57
inst.	<i>ud-da-an-ta</i> 372.A obv. II 41; 373.A obv. 18’, 19’ <i>ḥa-a[n-t]a</i> (read: <i>ud-da-an-ta</i> !) 372.A obv. II 40
<i>utnē-, utniya-</i> pl. nom.-acc. pl. gen.	“land” <i>ut-n[e-e]</i> 372.B obv. I 2 <i>u[t-n]é-e-aš</i> 372.A obv. I 40 <i>ut-ne-ia-aš</i> 372.A obv. I 41
erg. gen.	<i>’ut’-ni-ia-an-da-aš</i> 372.A obv. I 16
<i>uwa-</i> pres. sg. 3	“to come” <i>ú-iz-[zi]</i> 372.A rev. III 47
<i>walla-</i> pres. sg. 1	“to praise” <i>wa-al-la-aḥ-ḥi</i> 372.A rev. III 56
<i>wannumiya-</i> sg. gen.	“bereaved” <i>wa-an-nu-mi-i[a-aš-ša]</i> 374.A <sub>1</sub> obv. 5’; 374.B <sub>1</sub> obv. I 9’ [ <i>w</i> ] <i>a-an-nu-mi-aš-ša</i> 374.C <sub>1</sub> obv. I 13’
<i>waršanu-</i> imp. sg. 3 imp. pl. 3	“to soothe” <i>wa-ar-ša-nu-ud-du</i> 372.A rev. IV 23; 372.G rev. IV 3’ [ <i>wa-ar-š</i> ] <i>a-’nu-wa-an-du’</i> 372.F rev. IV 1’
<i>wašta-</i> pret. sg. 1	“to sin” <i>wa-aš-ta-aḥ-ḥu-un</i> 373.A rev. 11; 374.D <sub>1</sub> obv. II 14’ <i>wa-aš-ta-a-aḥ-ḥu-un</i> 374.A <sub>1</sub> rev. 6’; 374.C <sub>1</sub> obv. II 15’
<i>waštul-</i> sg. or pl.(?) nom.-acc.	“sin” <i>wa-aš-d[u-ul]</i> 372.A rev. III 58

	<i>wa-aš-túl</i>	374.C <sub>1</sub> rev. IV 7', 11'(?)
	<i>wa-aš-túl-...</i>	372.A rev. IV 18
sg. dat.-loc.	<i>wa-aš-du-li</i>	372.A rev. IV 16
pl. nom.-acc.	<i>wa-aš-du-ul-...</i>	372.A obv. II 51, 53, 57; 373.A obv. 24', 26', 28'
	<i>wa-aš-túl-...</i>	372.A obv. II 57
pl. dat.-loc.	<i>wa-aš-du-la-aš</i>	372.A rev. III [43]; 374.C <sub>1</sub> rev. III 9'
<i>watar</i>	“water”	
sg. nom.-acc.	<i>wa-a-tar</i>	372.A rev. III [47]; 374.C <sub>1</sub> rev. III 19'
	<i>wa-a-tar-...</i>	372.A obv. II [37]; 373.A obv. 16'; 373.B: 8'
abl.-inst.	<i>'ú-e<sup>1</sup>-te-na-az</i>	372.A rev. IV 22
<i>weḥ-</i>	“to wander”	
mid. pres. sg. 1	<i>ú-e-ḥa-aḥ-ḥa</i>	374.A <sub>2</sub> rev. 4'; 374.C <sub>1</sub> rev. III 18'
<i>welwila-</i>	“belonging to the meadow”	
sg. dat.-loc.	<i>'ú-i-el<sup>1</sup>-ú-i-li</i>	372.A rev. IV 7
<i>wemiya-</i>	“to find”	
pret. sg. 1	<i>ú-e-mi-ia-nu-un</i>	372.A obv. II [36], [37]; 373.A obv. 16', 17'; 373.B: 8'
<i>wenal-</i>	“support”	
sg. nom.-acc.	<i>ú-e-na-al</i>	372.A rev. IV 3
<i>-z, -za</i>	reflexive particle	
	<i>-az</i>	372.A obv. I 46, II [37]; 373.A obv. 16', rev. 10; 373.B: 8'; 374.A <sub>1</sub> obv. 15'
	<i>...-ez-...</i>	372.A obv. II 58
	<i>-za(-...)</i>	372.A obv. II 9, 16, 21, 23, 26, 32, [36], 50, [51], [52], [53], [55], 58, 65, rev. III [2], 22, 31, 37, 39, 40, 55, 56, 57, 58, 60, 61, rev. IV 2, 19, 24; 373.A obv. 2', 6', [8'], 10', 11', 14', 16', 16', 24', 25', 25', 26', 27', 28', rev. 2, 4, 9, 11, 16, 21, 26; 374.A <sub>1</sub> obv. 18'; rev. [20], 12', 24'; 374.C <sub>1</sub> obv. II 14', rev. III 3', 5'; 374.D <sub>1</sub> obv. II 12'
<i>zama(n)kur-</i>	“beard”	
sg. nom.-acc.	<i>za-ma-kur-...</i>	372.A obv. I 11
<i>zappiya-</i>	“to seep”	
iter. pres. sg. 3	<i>za-ap-pí-iš-ki-iz-zi</i>	372.A rev. III [20]; 373.A rev. 15; 374.A <sub>1</sub> rev. 11'; 374.C <sub>1</sub> obv. II 25'
<i>zašḥai-</i>	“dream”	
sg. dat.-loc.	<i>za-aš-ḥé-ia</i>	373.A obv. 25'
	<i>za-aš-ḥ[i-ia]</i>	372.A obv. II 52
<i>zik</i>	independent pronoun sg. 2 nom.	
	<i>zi-ga</i>	372.A obv. I 55; 373.A obv. 4'; 374.A <sub>1</sub> rev. 4'; 374.C <sub>1</sub> obv. II 12'; 374.D <sub>1</sub> obv. II 11'
	<i>zi-ga-...</i>	374.A <sub>1</sub> rev. 24'; 374.C <sub>1</sub> rev. III 3'
	<i>zi-ig-ga-...</i>	372.A obv. II 13

	<i>zi-ik</i>	372.A obv. I 3, 20, 21, 24, 36, 48, II 61, rev. III [46(?)], III 60; 372.D obv. I 6', 15'; 373.A rev. 1, 8, 25(?), [26]; 374.A <sub>1</sub> obv. 7', 11', rev. 7'; 374.A <sub>2</sub> obv. 3', 5', [5'], 7'; 374.B <sub>1</sub> obv. I 10'; 374.C <sub>1</sub> obv. I 14', II 16', 17', rev. III 4', 6'; 374.D <sub>1</sub> obv. II 15', 16'
	<i>zi-ik-...</i>	372.A obv. I 4, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 14, 17, 18, 27, 28, 30, 37, 46, II 18, 18a, 20, rev. III 39, 40; 372.B obv. I 3, 4, 5, 6, 8; 373.A obv. 7', 7', 8', 29', rev. 12, 12, 26; 374.A <sub>1</sub> obv. 2', 14', 16'; 374.A <sub>2</sub> obv. [2'], [3']; 374.B <sub>1</sub> obv. I 12'; 374.B <sub>2</sub> obv. I [3'], [5'], 7'; 374.C <sub>1</sub> obv. I 5', 7', 16', rev. III 5'
<i>zikk(i)-</i> iter. pres. 2	“to set, lay” <i>zi-ik-ki-ši</i>	372.A obv. I 27, 28; 372.B obv. I 3; 372.D obv. I 8', 9'; 374.C <sub>1</sub> obv. I [4'], 5'

## 2. Sumerograms

AMA	“mother” AMA- <i>IA</i>	372.A obv. II 16; 373.A obv. 6'
<sup>lú</sup> AZU sg. nom.	“diviner” <sup>lú</sup> AZU	372.A obv. II [54]; 373.A obv. 27'
<sup>lú</sup> DAM.GÀR sg. nom.	“merchant man” <sup>lú</sup> DAM.GÀR <sup>lú</sup> DAM.GÀR- <i>ša</i>	372.A rev. IV 14(?); 374.A <sub>1</sub> rev. 9'; 374.C <sub>1</sub> obv. II 19'; 374.D <sub>1</sub> obv. II 18' 372.A rev. III [14]; 373.A rev. 12
DINGIR sg. nom.	“god, deity” DINGIR- <i>uš</i>  DINGIR <sup>meš</sup> - <i>uš</i> DINGIR- <i>IA</i>	372.A obv. I 5; 372.B obv. I 4; 373.A obv. 2', 3'; 374.A <sub>2</sub> obv. 3' 372.A obv. II 8 372.A obv. II 18, 20, 21, 52, [52], [55], 60, 63, 66, rev. III 30, 33, 39, 40, 43a, 46, 53, 55, 60, IV 8, 11, 25; 372.F rev. IV 3'; 373.A obv. 6', 7', [7'], 8', 9', 24', 25', 25', 27', 29', rev. 2, 3, 10, 19, 22, 23, 25, [26(?)]; 374.A <sub>1</sub> rev. 6', 19', 24'; 374.A <sub>2</sub> rev. 7'; 374.C <sub>1</sub> obv. II 16', rev. III 4', 6', 9'; 374.D <sub>1</sub> obv. II 15' 372.A obv. II 16, [50] 374.A <sub>1</sub> rev. 21' 372.A obv. II 11 372.A obv. II 9; 374.C <sub>1</sub> obv. II 10', 11' 372.A obv. II 18a 372.A rev. III 62; 373.A obv. 6' 372.A rev. III 40 372.A rev. III 56, IV 22; 373.A rev. 10 372.A obv. I 64
	DINGIR- <i>LIM</i> DINGIR- <i>LIM-IA</i> DINGIR- <i>LIM-iš</i> DINGIR- <i>LUM</i> DINGIR- <i>LUM-IA</i>	
sg. voc.	DINGIR- <i>IA</i> DINGIR- <i>IA-mu</i>	
sg. acc.	DINGIR- <i>IA</i> DINGIR- <i>LUM</i>	

sg. gen.	<i>ŠA DINGIR-IA</i>	372.A obv. II 23, 26, rev. III 59, IV 26; 373.A obv. 10', 11', rev. [6]
sg. dat.-loc.	<i>ŠA DINGIR-LIM</i>	372.A obv. II [39], 41
	<i>DINGIR-IA</i>	374.A <sub>1</sub> rev. 5'; 374.C <sub>1</sub> obv. II 14'; 374.D <sub>1</sub> obv. II 13'
	[ <i>DINGIR-LIM</i> ] <i>DINGIR-LIM-ni</i> <i>A-NA DINGIR-IA</i>	372.A obv. II 16 372.A obv. II 14, rev. III 32 372.A obv. II 28, rev. III 14; 373.A obv. 4', 12', rev. 11, 13; 374.A <sub>1</sub> rev. 5', 7', 10'; 374.C <sub>1</sub> obv. II 13', 21'; 374.D <sub>1</sub> obv. II 12', 19'
pl. nom.	[ <i>PA-NI DINGIR-IA</i> ] <i>DINGIR<sup>meš</sup></i>	374.A <sub>1</sub> rev. 21' 372.A obv. I 47; 374.A <sub>1</sub> obv. 15'
	<i>DINGIR<sup>meš</sup>-eš</i>	372.A obv. I 32, 33; 374.A <sub>1</sub> obv. 3'; 374.B <sub>1</sub> obv. I 5'; 374.C <sub>1</sub> obv. I 9'; 374.C <sub>2</sub> obv. II 3'
	<i>DINGIR<sup>meš</sup>-ša</i>	372.A obv. I 34; 374.A <sub>1</sub> obv. 4'; 374.B <sub>1</sub> obv. I 7'; 374.C <sub>1</sub> obv. I 11'
pl. dat.-loc.	<i>DINGIR<sup>meš</sup>-aš(-...)</i>	372.A obv. I 26, II 1, 3, 4; 374.C <sub>1</sub> obv. I [3]
	<i>DINGIR<sup>meš</sup>-na-aš(-...)</i>	372.A obv. I 18, 26, 28; 372.D obv. I 7'; 374.C <sub>1</sub> obv. I [1'], [5']
DUMU	“son, child”	
sg. nom.	DUMU	373.A rev. [8]
	<i>DUMU-aš</i>	373.A obv. 21', 22'
sg. nom. for voc.	DUMU	372.A obv. I 11; 372.B obv. I 9
sg. voc.	DUMU	372.A obv. I 16; 374.A <sub>2</sub> obv. 1'
sg. dat.-loc.	<i>DUMU-li</i>	373.A rev. 23
DUMU- <i>atar</i>	“childhood”	
abl.	<i>DUMU-an-na-az</i>	373.A obv. 10'
	[ <i>DU</i> ]MU- <i>an-na-za</i>	372.A obv. II 23
DUMU.LÚ.U <sub>19</sub> .LU	“mortal”	
sg. nom.	<i>DUMU.LÚ.U<sub>19</sub>.LU-aš</i>	372.A obv. I 12
DUMU NAM.LÚ.U <sub>19</sub> .LU	“mortal”	
sg. nom.	<i>DUMU NAM.LÚ.U<sub>19</sub>.LU-aš</i>	372.A obv. I 53
	[ <i>DUMU NAM.LÚ.U<sub>19</sub></i> ].LU- <i>UT-TI</i>	372.A rev. III 14
sg. dat.-loc.	<i>DUMU NAM.LÚ.U<sub>19</sub>.LU</i>	372.A obv. II 10
	<i>DUMU NAM.LÚ.U<sub>19</sub>.LU-UT-TI</i>	372.A rev. III 35
sg. acc.	<i>DUMU NAM.LÚ.U<sub>19</sub>.LU</i>	372.A rev. III 12, IV 12
DUMU NAM.U <sub>19</sub> .LU	“mortal”	
sg. nom.	<i>DUMU NAM. <sup>U</sup><sub>19</sub>.LU</i>	372.A obv. II 47
sg. acc.	<i>DUMU NAM.U<sub>19</sub>.LU</i>	372.A obv. II 21
É	“house, temple”	
sg. nom.	<i>É-IA</i>	373.A rev. 14; 374.C <sub>1</sub> obv. II 22'
	<i>É-er</i>	372.A rev. III [18]; 373.A rev. 14; 374.C <sub>1</sub> obv. II 22'
	[ <i>É-ma(?) -m</i> ]u	372.A rev. III 18
EGIR	“back, again”	
	<i>EGIR-pa</i>	372.A obv. II 15, 60; 373.A obv. 15'; 374.A <sub>1</sub> rev. 23'

<sup>munus</sup> ENSI	“dream interpreters, seers”	
sg. nom.	<sup>munus</sup> ENSI	373.A obv. 26’
	<sup>munus</sup> EN[SI <sup>hi</sup> ] ( <i>dam-me-[li]</i> )	372.A obv. II 54
sg. gen.	ŠA < <sup>munus</sup> >ENSI-ia	374.A <sub>1</sub> rev. 20’
inst.	<sup>munus</sup> ENSI-ta	372.A rev. III 31; 373.A rev. 21
GAL	“great”	
sg. voc.	GAL-li	372.A obv. I 22
GAM-an	“towards”	
	GAM-an	372.A rev. III 15
GE <sub>6</sub>	“night”	
pl. acc.	GE <sub>6</sub> -uš	372.A rev. IV 9
	GE <sub>6</sub> <sup>hi.a</sup> -uš	372.A rev. III 42; 374.C <sub>1</sub> rev. III 7’
GIM-an	“as, like”	
	GIM-an	372.A rev. III 43a
GIŠ.ÉRIN	“scales”	
sg. acc.	GIŠ.ÉRIN	374.A <sub>1</sub> rev. 9’; 374.C <sub>1</sub> obv. II 19’, 20’; 374.D <sub>1</sub> obv. II 18’, 19’
GIŠ.NÁ	“bed”	
sg. acc.	GIŠ.[NÁ-IA(??)]	372.A obv. II 32
GÜB	“to retract”	
pret. sg. 2	GÜB-la-aḥ-ta	372.A rev. III 36
iter. pres. sg. 2	’GÜB-la-aḥ-ḥi-iš <sup>1</sup> -ki-ši	373.A rev. 24
GÜB	“left”	
abl.	GÜB-la-az-...	372.A obv. I 60, 67; 374.C <sub>1</sub> obv. II 3’, 7’; 374.D <sub>1</sub> D <sub>2</sub> obv. II 6’; 374.D <sub>2</sub> obv. II 2’
GUD	“ox”	
sg. acc.	GUD-un-...	372.A obv. II 33; 373.A obv. 15’
ḪA.LA	“share”	
sg. acc.	ḪA.LA-ŠU-NU	372.A obv. I 28; 374.B <sub>1</sub> obv. I 1’; 374.C <sub>1</sub> obv. I 5’
ḪUL	“bad, evil”	
pl. acc.	ḪUL <sup>1</sup> -e-eš (over erasure)	372.A rev. IV 9
ÍD	“river”	
abl.	ÍD-az	372.A rev. III 50
giš <sup>IG</sup>	“door”	
sg. acc.	giš <sup>IG</sup>	372.A obv. I 29; 374.B <sub>1</sub> obv. I 2’; 374.C <sub>1</sub> obv. I 6’
IGI	“eye”	
inst.	IGI <sup>hi.a</sup> -it	372.A rev. IV 12; 374.C <sub>1</sub> rev. IV 1’, 2’
IGI-anda	“against, before” ( <i>menahḥanda</i> )	
	IGI-an-da	372.A rev. IV 26; 374.C <sub>1</sub> rev. IV 14’(?)
İR	“servant”	
sg. nom.	İR-K[A]	372.A obv. I 56
sg. acc.	İR-KA	372.A obv. I 12, 49, 51, II 22; 373.A obv. 9’, rev. 8; 373.B: 1’; 374.A <sub>1</sub> obv. 18’



KÁ	“gate”	
pl. acc.	KÁ- <i>aš</i> KÁ- <i>uš</i>	372.A obv. I 30 374.C <sub>1</sub> obv. I 7'
KAŠ	“beer”	
sg. acc.	KAŠ	372.A obv. I 50; 374.A <sub>1</sub> obv. [18']; 374.C <sub>2</sub> obv. II 7'
KI.MIN	“ditto”	
KI.MIN		372.D obv. I 13'; 373.A obv. 15'
KUR	“land”	
sg. nom.-acc.	KUR- <i>e</i>	372.A obv. I 22
sg. gen. (?)	<sup>u</sup> KUR <sup>u</sup> AR-ZA-WA	374.A <sub>2</sub> rev. 10'
sg. dat.-loc.	KUR- <sup>u</sup> ia <sup>u</sup> [KUR]- <sup>u</sup> e <sup>u</sup>	374.A <sub>2</sub> obv. 2' 374.A <sub>2</sub> obv. 6'
pl. nom.-acc.	KUR- <i>e</i>	372.A obv. I 3
pl. gen.	KUR- <i>e-aš</i>	372.A obv. I 21; 374.A <sub>2</sub> obv. 5'
pl. dat.-loc.	<sup>u</sup> KUR <sup>u</sup> ia- <i>aš</i> KUR.KUR- <i>aš</i> KUR- <i>e</i> <sup>hi.a</sup> (!)	374.A <sub>1</sub> obv. 9' 374.A <sub>1</sub> obv. 9' 372.D obv. I 19'
LÚ	“man”	
sg. nom.	LÚ- <i>aš</i> LÚ- <i>iš</i>	373.A rev. 13; 374.C <sub>1</sub> rev. III 14' 372.A rev. III [15]; 374.A <sub>1</sub> rev. 9', 22'; 374.C <sub>1</sub> obv. II 19'; 374.D <sub>1</sub> obv. II 18'
sg. acc.	LÚ- <i>an</i>	372.A rev. III [43], IV 15; 374.C <sub>1</sub> rev. III 10'
LÚ.NAM.U <sub>19</sub> .LU	“mortal”	
sg. nom.	LÚ.NAM.U <sub>19</sub> .LU L[Ú.NAM.U <sub>19</sub> .LU]	372.A obv. I 56 372.A obv. II 6
sg. acc.	LÚ.NAM.U <sub>19</sub> .LU- <i>aš</i>	372.A obv. I 49
sg. gen.	ŠA LÚ.NAM. <sup>u</sup> U <sub>19</sub> .LU <sup>u</sup> [UT-T]I	372.A obv. II 15
LUGAL	“king”	
sg. nom.	LUGAL- <i>uš</i>	374.A <sub>1</sub> rev. 2'; 374.B <sub>2</sub> obv. I [1']; 374.C <sub>1</sub> obv. II 8'
sg. voc.	LUGAL- <i>u-e</i>	372.A obv. I 2, 15, 18, 22, 58; 372.B obv. I 2; 374.B <sub>2</sub> obv. I 4'
sg. acc.	LUGAL- <i>un</i>	374.A <sub>1</sub> obv. 17', 18'; 374.C <sub>1</sub> rev. IV [2'(?)]
sg. gen.	LUGAL- <i>an</i> LUGAL- <sup>u</sup> wa- <i>aš</i> <sup>u</sup>	373.A rev. 22 372.A rev. III 34
<sup>giš</sup> MÁ	“boat”	
sg. nom.	<sup>giš</sup> MÁ	372.A rev. III 49; 374.C <sub>1</sub> rev. III 21'
MU	“year”	
sg. dat.-loc.	MU- <i>ti</i>	373.A rev. 15; 374.A <sub>1</sub> rev. 12'
<sup>u</sup> uzi NÍG.GIG	“liver”	
sg. gen.	IŠ-TU <sup>u</sup> uzi NÍG.GIG	372.A obv. II 55; 373.A obv. 27'
NINDA	“bread”	
sg. acc.	NINDA- <i>an</i> (-...) {NINDA} <sup>u</sup>	372.A obv. I 50, II 36; 373.A obv. 16'; 374.A <sub>1</sub> obv. 17' 373.B: 8'

NU GÁL	“is not, does not exist” NU GÁL	372.A obv. I 25, rev. III 40; 373.A rev. 25; 374.A <sub>2</sub> obv. 8'; 374.C <sub>1</sub> rev. III 5'
SIG <sub>5</sub> mid. pret. sg. 1	“to recover” SIG <sub>5</sub> - <i>aḥ-ḥa-at</i>	372.A obv. II [39], [40]; 373.A obv. 18'
SIG <sub>5</sub> sg. dat.-loc.	“favourable” ʽSIG <sub>5</sub> ʽ- <i>u-wa-an-ti</i> [SIG <sub>5</sub> ]	372.A rev. III [43a]; 374.C <sub>1</sub> rev. III 11' 372.A rev. III 53
lúSIPA sg. nom.	“shepherd” lúSIPA- <i>šU-NU</i>	372.A obv. II 61; 373.A rev. 1
SÍSKUR pl. acc.	“offering” SÍSKUR	372.A obv. I 26; 374.C <sub>1</sub> obv. I 3'
(lú)SUKKAL sg. nom.	“vizier” SUKKAL- <i>KA</i> lúSUKKAL- <i>KA</i>	374.C <sub>1</sub> obv. II 5', 6'; 374.D <sub>1</sub> D <sub>2</sub> obv. II 4', 5' 372.A obv. I 65, 67
ŠĀ sg. acc.	“interior”; “heart” ŠĀ- <i>šU</i>	372.A obv. II [50], [52], [56]; 373.A obv. 24', 25', [28'] 372.A rev. IV 23 372.G rev. IV 3' 372.A rev. IV 24
		ʽŠĀ ʽ-< <i>ti</i> > <i>it</i> ʽŠĀ ʽ- <i>KA</i> ŠĀ- <i>za</i>
ŠAH sg. gen.	“pig” ŠAH- <i>aš-ša</i> ʽŠA ʽ ŠAH	372.A obv. I 42; 372.D obv. I 21' 374.A <sub>1</sub> obv. 11'
šU inst.	“hand” šU-[ <i>ta</i> ]	372.A rev. III 53
TI part. sg. nom.	“to live” [TI- <i>an-za</i> ]	372.A obv. II 47
TI- <i>tar</i> sg. nom.-acc. sg. gen. sg. dat.-loc.	“life” TI- <i>tar</i> (-...) TI- <i>an-na-aš</i> [TI- <i>an-ni-ia</i> ]	372.A obv. II 42, 44 372.A obv. II 46 372.A obv. II 43
UD pl. nom. pl. acc.	“day” UD <sup>hi.a</sup> - <i>šU</i> UD <sup>hi.a</sup> - <i>šU</i> UD <sup>hi.ia</sup> - <i>uš</i>	373.A obv. 21' 372.A obv. II 46 372.A rev. III 42; 374.C <sub>1</sub> rev. III 7'
UD.KAM sg. dat.-loc. pl. acc.	“day” UD.KAM- <i>ti</i> (corruption of <i>witti</i> ) UD <sup>l</sup> .KAM <sup>hi.a</sup>	372.A rev. III 21 372.A rev. IV 8
UDU sg. acc.	“sheep” UDU- <i>un-aš-ta</i>	372.A obv. II [34]; 373.A obv. 15'
UN sg. nom. sg. dat.-loc.	“man, human” UN- <i>aš</i> UN- <i>ši</i>	372.A rev. III 61 372.A rev. IV 8
UR.GI <sub>7</sub> sg. gen.	“dog” UR.GI <sub>7</sub> - <i>aš</i>	372.A obv. I 42; 372.D obv. I 21'

	<i>ŠA</i> UR.GI <sub>7</sub>	374.A <sub>1</sub> obv. 11'
UZU	“meat”	
sg. acc.	[UZ]U <sup>?</sup>	374.A <sub>1</sub> obv. 17'
<sup>na</sup> ZA.GÌN	“lapis lazuli”	
sg. gen.	<i>ŠA</i> <sup>na</sup> ZA.GÌN- <i>aš</i>	372.A obv. I 11
ZAG	“right”	
abl.	ZAG- <i>az</i> -...	372.A obv. I 59, 66; 374.C <sub>1</sub> obv. II 2'
ZI	“soul”	
sg. nom.	ZI-...	372.A rev. III 20, IV 26; 372.F rev. IV 5'; 374.A <sub>1</sub> rev. 11'; 374.C <sub>1</sub> obv. II 24', rev. IV [14']
sg. acc.	ZI-...	372.A obv. II [50], [56]; 373.A obv. 24', [28']
pl. nom.	ZI- <i>an</i> ZI <sup>hi.a</sup>	372.A rev. IV 25; 372.G rev. IV 5' 372.A rev. IV 28; 374.C <sub>1</sub> rev. IV 16'

### 3. Akkadograms

<i>AḪĪTU</i>	“side, surrounding”; with poss. pron. sg. 1 “by myself”	
	<i>A-ḪI-TI-IA</i>	372.A obv. II [36], [38]; 373.A obv. 16', 17'
<i>ANA</i>	“to, for”	
	<i>A-NA</i>	372.A obv. II 28, rev. III 14; 373.A obv. 3', 4', 12', rev. 11, [13]; 374.A <sub>1</sub> rev. 5', 7', 10'; 374.C <sub>1</sub> obv. II 13', 21'; 374.D <sub>1</sub> obv. II 12', 19'
<i>IDŪ</i>	“to know”	
pret. sg. 1	<i>ṽT<sup>?</sup>-DI</i>	374.C <sub>1</sub> rev. III 23'
<i>IŠTU</i>	“by means of”	
	<i>IŠ-TU</i>	372.A obv. II 55; 373.A obv. 27'
- <i>KA</i>	suffixed poss. pron. sg. 2	
	- <i>KA</i>	372.A obv. I 12, 49, 51, 56, 65, 67, II 22, rev. IV 26; 372.F rev. IV 5'; 372.G rev. IV 3'; 373.A obv. 9', rev. 8; 373.B: 1'; 374.A <sub>1</sub> obv. 18'; 374.C <sub>1</sub> obv. II 5', 6', rev. IV [14']; 374.D <sub>1</sub> D <sub>2</sub> obv. II 4', 5'
<i>PĀNI</i>	“before”	
[ <i>PA-NI</i> ]		374.A <sub>1</sub> rev. 21'
<i>QĀTAMMA</i>	“in the same way, likewise”	
<i>QA-TAM-MA</i>		373.A rev. 16
<i>QĀTU</i>	“hand”	
sg. acc.	<i>QA-TI-IA</i>	374.A <sub>2</sub> rev. 7'
sg. loc.	<i>QA-T[UM]</i>	374.C <sub>1</sub> rev. III 11'
<i>ŠA</i>	determinative pronoun expressing the Hittite gen.	
	<i>ŠA</i>	372.A obv. I 11, II 15, 23, 26, [39], 41, [54], rev. III 59, IV 26; 373.A obv. 5',

		10', 11', 27', rev. [6]; 374.A <sub>1</sub> obv. 11', 11', rev. 20'
-ŠU	suffixed poss. pron. sg. 3 -ŠU	372.A obv. II 46, [50], [50], [52], [56], [56]; 373.A obv. 21', 24', 24', 25', [28'], [28']
ŠUMU sg. nom.-acc.	“name” ŠUM-an	372.A rev. III 38
-ŠUNU	suffixed poss. pron. pl. 3 ...-ŠU-NU	372.A obv. I 28, II 61; 373.A rev. 1, 8(?); 374.B <sub>1</sub> obv. I 1'; 374.C <sub>1</sub> obv. I 5'
U	conj. Ú	373.A rev. 8, 20
UL	negation Ú-UL	372.A obv. I 44, II 11, 24, [24], 28, [29], 31, [31], [32], [33], [35], 37, [38], 40, [41], [44], rev. III 2, 17, 26, 27, 29, 31, 34, 38, 47, 49; 373.A obv. 3', 10', 12', 12', 13', 15', 17', 19', rev. 4, 23, 25; 374.A <sub>1</sub> obv. 12', rev. 17', 18', 19', 20', [22']; 374.A <sub>2</sub> rev. 5', 6'; 374.C <sub>1</sub> rev. III 18', 20'
-YA	suffixed poss. pron. sg. 1 ...-IA(-...)	372.A obv. II 16, 18, 18a, 20, 21, 23, 26, [28], 32(?), [36], [38], 52, [52], [55], 60, 63, 66, rev. III [14], 20, 30, 33, 39, 40, 40, 43a, 46, 53, 55, 56, 59, 60, 62, IV 8, 11, 22, 25, 26; 372.F rev. IV 3'; 373.A obv. 4', 6', 6', 6', 7', [7'], 8', 9', 10', 11', 12', 16', 17', 24', 25', 25', 27', 29', rev. 2, 3, [6], 10, 10, 11, 13, 14, 19, 22, 23, 25 , [26(?)]; 374.A <sub>1</sub> rev. 5', 6', 7', 10', 11', 19', 21', [21'], 24'; 374.A <sub>2</sub> rev. 7', 7'; 374.C <sub>1</sub> obv. II 14', 16', 21', 22', 24', rev. III 4', 6', 9'; 374.D <sub>1</sub> obv. II 13', 15', 19'

## 4. Divine Names

<sup>d</sup> annari- sg. nom.	Annari <sup>d</sup> ra-an <sup>2</sup> -na-ri-iš-ša	374.A <sub>1</sub> rev. 18'
<sup>d</sup> BUNENE sg. nom.	Bunene <sup>d</sup> BU-NE-NE <sup>d</sup> bu-ne-ne-ša-a[t-t]a	374.C <sub>1</sub> obv. II 5'; 374.D <sub>1</sub> D <sub>2</sub> obv. II 4' 372.A obv. I 65
<sup>d</sup> EN.LÍL sg. nom.	Enlil <sup>d</sup> EN.LÍL-aš	372.A obv. I 22; 372.D obv. I 4'; 374.A <sub>2</sub> obv. [6']
<sup>d</sup> EN:ZU sg. gen.	Sîn [ <sup>d</sup> EN:Z]U	373.A rev. 8

<sup>d</sup> KAL sg. acc.	‘Strong Deity’	372.A rev. III 28; 373.A rev. 20; 374.A <sub>1</sub> rev. 18’
<sup>d</sup> mišaru- sg. nom.	Mišaru <sup>d</sup> mi-ša-ru-ša <sup>d</sup> [mi-ša-r]u-uš-ša-at-t[a]	374.A <sub>1</sub> rev. 1’; 374.C <sub>1</sub> obv. II 6’; 374.D <sub>1</sub> D <sub>2</sub> obv. II 5’ 372.A obv. I 66
<sup>d</sup> NIN.GAL sg. gen.	Nikkal <sup>d</sup> NIN.GAL	372.A obv. I 11, 16; 372.B obv. I 9; 373.A rev. 8; 374.A <sub>2</sub> obv. 1’
<sup>d</sup> turešgala- sg. acc. sg. ?	Harnessing-god <sup>d</sup> du-[u-re-eš-ga-l]a-’an’ <sup>d</sup> tu-u-re-eš-ga-l[a-x]	372.A obv. I 64 372.A obv. I 62
<sup>d</sup> UTU sg. nom.	Sun-god <sup>d</sup> UTU-uš	372.A obv. I 7, 15, 26, 30, 34, 35, 37, 39, 49, 51, 52, 56, 68, II 7, 13, 60, rev. III 7, 13, IV 14; 372.D obv. I 7’, 13’, 14’, 18’, 373.A obv. 4’, rev. [1], 7; 374.A <sub>1</sub> obv. 4’, 5’, 6’, 7’, 8’, 14’, 16’, [19’], 20’; 374.A <sub>2</sub> obv. 3’; 374.B <sub>1</sub> obv. I 4’, 7’; 374.B <sub>2</sub> obv. I 3’, 6’; 374.C <sub>1</sub> obv. I [2’], 3’, 8’, 11’, 13’, 15’, 16’, II 12’; 374.C <sub>2</sub> obv. II 5’, 6’, 374.D <sub>1</sub> obv. II 11’
sg. nom. for voc.	<sup>d</sup> UTU-uš	372.A obv. I 10
sg. voc.	<sup>d</sup> UTU-e	372.A obv. I 1, 15; 372.B obv. I 1; 374.B <sub>2</sub> obv. I 4’
sg. gen.	<sup>d</sup> UTU-i <sup>d</sup> UTU-wa-aš	372.A obv. I 17, 22, 58; 373.A rev. 10 372.A obv. I 42; 374.A <sub>1</sub> obv. 10’
sg. dat.-loc.	ŠA <sup>d</sup> UTU <sup>d</sup> UTU-i	372.A obv. II [54]; 373.A obv. 27’ 372.A obv. I 29, 50, 64, rev. III 15; 372.D obv. I 12’, 13’; 373.A rev. 13; 374.A <sub>1</sub> obv. 17’, rev. 9’, 14’; 374.A <sub>2</sub> obv. 4’; 374.B <sub>1</sub> obv. I [6’], 8’; 374.C <sub>1</sub> obv. I 6’, 10’, 12’, II 19’

### 5. Personal Names

Kantuzili		
sg. nom.	<sup>l</sup> kán-tu-zī-li-iš <sup>l</sup> kán.-iš	373.A rev. 8 373.A rev. 10, 11, 12
sg. acc.	<sup>l</sup> kán-tu-zī-li-in	373.A obv. 9’
sg. gen.	ŠA <sup>l</sup> K[A]N-TU-ZI-LI	373.A obv. 5’
sg. dat.-loc.	A-NA <sup>l</sup> KÁN.-LI	373.A obv. 3’

### 6. Geographical Names

Arzawa		
	’KUR <sup>uru</sup> ’AR-ZA-WA	374.A <sub>2</sub> rev. 10’

## 7. Numbers

2	2-ŠU	372.A rev. IV 17
3	3-ŠU	372.A rev. IV 17
4	4	372.A obv. I 23, 58; 374.A <sub>2</sub> obv. 6'
7	7-ŠU	374.C <sub>1</sub> rev. IV 7'

## 8. Fragmentary

a x [x x x x] x	372.A rev. III 47
a-x-[x]	374.A <sub>2</sub> rev. 11'
d[a-x x x x x t]a	372.A rev. IV 15
d[i <sup>?</sup> x x (x x)]	374.A <sub>1</sub> rev. 22'
ha-[x x x] x	372.A rev. IV 5
i[n-...]	372.A rev. IV 16
k[i <sup>?</sup> ...]	372.A rev. III 4
lu-x [	372.A rev. III 18
mu x [x x x (x)] x	372.A rev. IV 20
ša-[...]	372.A rev. III 56
ša-a[n x x (x)] x	372.A rev. IV 6
te- 'e <sup>?</sup> -[	372.A rev. III 57
u <sup>?</sup> -x-x	372.A rev. III 62
za-x-x	372.A rev. IV 17
x-x- 'a <sup>?</sup> 'r	373.A obv. 2'
[...] x-aš-nu-ut	372.A obv. II 67
[x x x x-a]t <sup>?</sup> - 'ta <sup>?</sup>	372.A rev. III 9
x x 'eš <sup>?</sup>	373.A rev. 25
[x h]a <sup>?</sup> - 'az <sup>?</sup> [(x)]	372.A obv. I 62
[...-i]t	374.C <sub>1</sub> rev. IV 6'
x [x] x 'ki <sup>?</sup>	373.A rev. 5
x x x x lu	372.A rev. III 53
[...] x-mi-it	374.C <sub>1</sub> rev. IV 1'
x na <sup>?</sup> an (inserted: a (erased) kal tar x [...])	372.A rev. III 45
x-ni-pát	372.A rev. IV 6
[x]-ŠU	372.A obv. I 63
[...]-ta	374.C <sub>1</sub> rev. IV 5'
[...] x- 'ti <sup>?</sup>	374.C <sub>1</sub> rev. IV 4'
x x x-ú-l[i] (išhiuli “treaty”?)	374.A <sub>2</sub> rev. 12'
[x x x] x-uš	372.A rev. III 6
[x x] 'zi <sup>?</sup> [x] x-ta	372.A rev. III 4
x [x x] x <sup>mes</sup>	372.A obv. I 63

## Addendum

*by Charles Steitler*

After completion of both the edition and glossary of *CTH* 372–374, the author identified an additional fragment of one of the prayers to the Sun-god. Until now, KBo 38.203 has been attributed to the fragments of rituals (*CTH* 470). Puhvel’s discussion of *meu-/miu-* “four” (*HED* 6, 117) implied that the contents of this fragment parallel the passage describing the feeding of the four (horses) of the Sun-god (best preserved in *CTH* 372 A: 52–57). However, while the mortal is the speaker of *CTH* 372, in KBo 38.203, the supplicant is the king (cf. as well KBo 54.301, which J. Lorenz, *AoF* 38 [2011] 280–81 identified as a fragment of *CTH* 374). The transcription below shows that this fragment indirectly joins KUB 31.135 – a manuscript of the the prayer of the king to the Sun-god (*CTH* 374 A<sub>1</sub>). The fragment can be positioned in the lower left corner of the tablet, and it also preserves the *Randleiste* of the tablet’s lower edge. This provides further confirmation that the amount of text in the gap between the obv. and rev. of this tablet should correspond to *CTH* 372: 58–59. Although the additional material preserved in this fragment parallels the text of *CTH* 372 A: 52–57, there are also some differences, which will be commented on below.

KBo 38.203 (+) KUB 31.135

42' A <sub>1</sub> obv. 19'	[ <i>ki-i</i> ]š-šar-t[a                      e-ep                      -š]i' <sup>1</sup>
A <sub>1</sub>	
43' A <sub>1</sub> obv. 20'	[ <i>n</i> ]u <i>mi-e-ia-u-u</i> [š <i>ku-i-uš</i> <sup>d</sup> UTU- <i>u</i> ]š <i>tu-u-r</i> [i' <sup>2</sup> - <i>ia-an</i> <i>ḫar-ši</i> space for ca. 5 more signs ]
44' A <sub>1</sub> obv. 21'	[ <i>n</i> ]u- <i>uš-ma-aš ka-a</i> -[š <i>a</i> LUGAL- <i>uš ḫal-ki-in šu-uḫ-ḫa-aš</i> space for ca. 6 more signs ]
45' A <sub>1</sub> obv. 22'	[ <i>n</i> ]u <i>ku-it-ma-an mi-ia-u-e</i> -[ <i>eš-ti-iš ḫal-ki-in ka-ri-ip-pa-an-zi nu-ut-ta ka-a-ša</i> ]
46' A <sub>1</sub> obv. 23'	[LU]GAL- <i>uš ut-tar me-ma-aḫ-ḫi nu-mu i</i> [š' <sup>3</sup> - <i>ta-ma-aš(?) ...</i> ]
46' A <sub>1</sub> obv. 23'	[ ] erasure [ (X X) ] traces of erased signs [ ]
A <sub>1</sub>	

Notes:

42': Since KBo 38.203 approaches the left edge of the tablet, there is no room to restore <sup>d</sup>UTU-*uš* at the beginning of this line, nor could it have stood in the preceding line, which concludes with LUGAL-*un*. It seems that the interjection “O Sun-god” was simply omitted here.

43': Despite ample space, presumably no additional text would have occurred in this line other than that which can be reconstructed from parallel passage of CTH 372: 52.

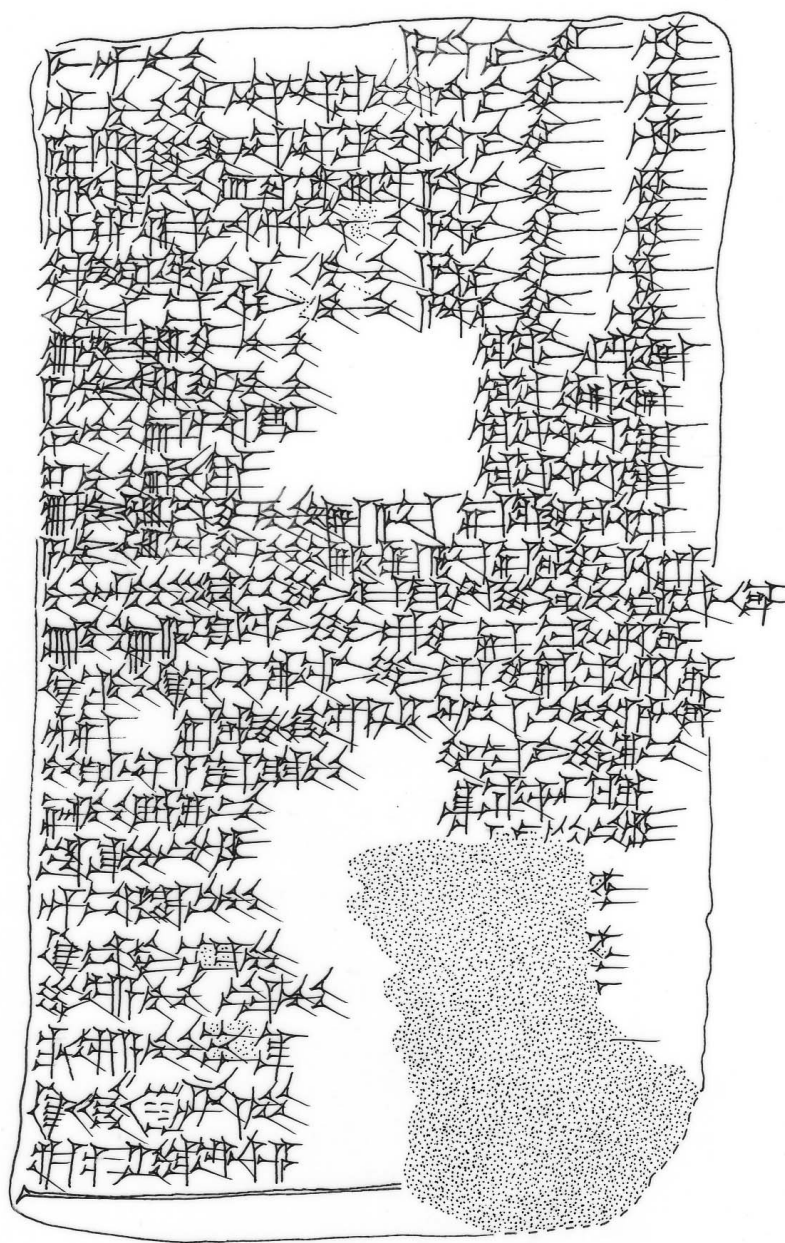
44': It is doubtful that the available space was sufficient to accommodate the text of CTH 372: 54 *nu mi-e-ia-wa-aš-ti-iš ka-ri-ip-pa-an-du*. Perhaps only *karip-pandu* followed *nu* + sentential clitic(s), without referring again to the “four.”

45': The form *mi-ia-u-e-[eš]* (thus, Puhvel HED 6, 117) confirms that *meu-/miu-* could also be declined in the usual fashion of the *u*-stem in the nom. pl. We have chosen to restore *nu-ut-ta ka-a-ša* here because of the contents of the following line. Consequently, the space is insufficient for the interjection, *zi-ga* <sup>d</sup>UTU-*uš hu-e-eš* “you, O Sun-god, live!” (cf. CTH 372: 55–56).

45': This line can be restored along the lines of CTH 372: 56–57, but with one important difference. Rather than assuring that the suppliant will hear the words of the Sun-god (thus CTH 372: 57 *nu uddār-tit ištamaš[zi]* “He [the mortal] will hear your [the Sun-god’s] words”), the prayer of the king implores the Sun-god to listen to the suppliant (*nu-mu i[štamaš]* “H[ear] me!”). The same is also true of the small fragment KBo 54.301: 4' [...] *nu-mu išt-ta-m[a-aš ...]*.

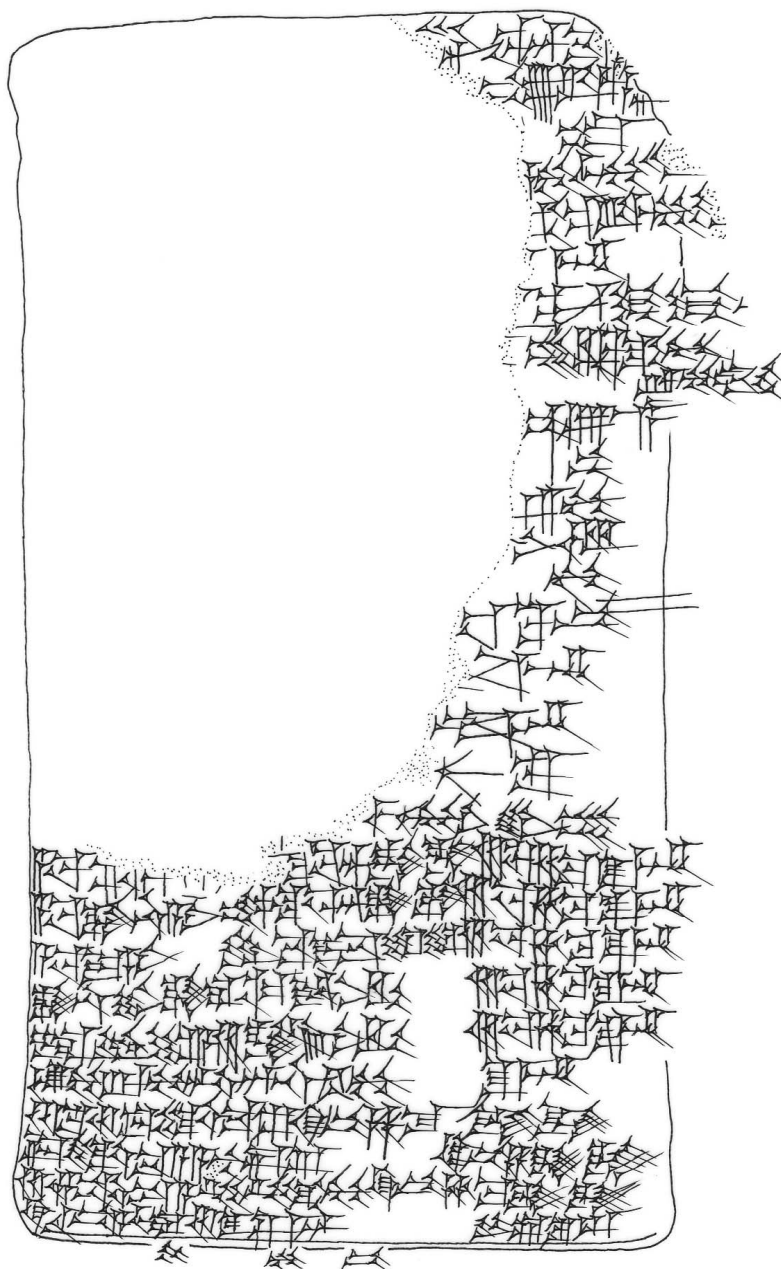


## Planche 1



Dš no.1 = H 175+152 (Face)  
Copie F.N.H. Al-Rawi

Planche 2

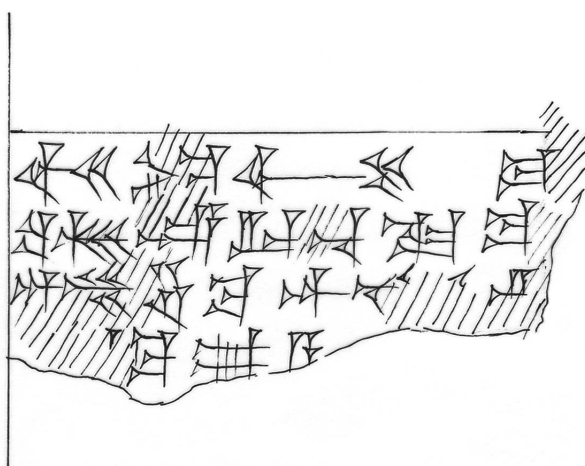


Dš no.1 = H 175+152 (Rev.)

## Planche 3



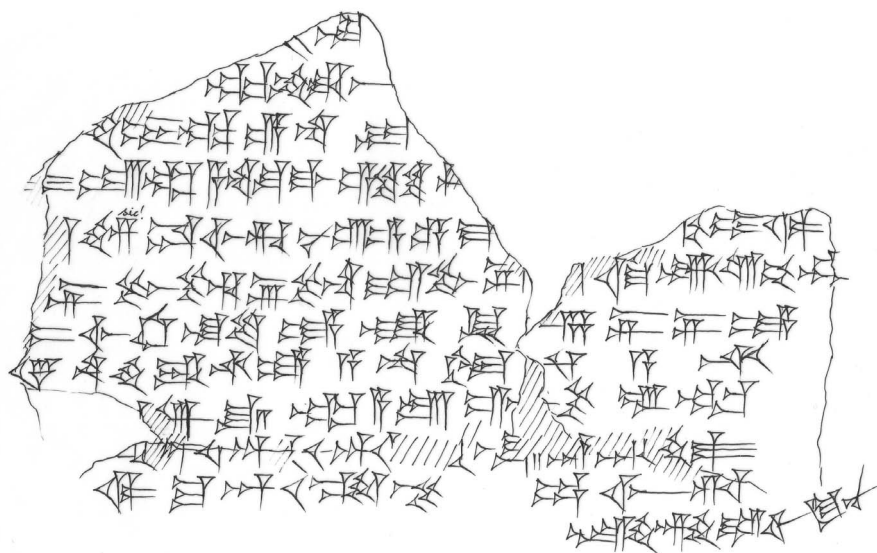
Dš no.10 (B) = K 123397+



BM 74249

Dš no.10 (H) = BM 74249

## Planche 4



Dš no.10 (K) = VAT 10771+

## Planche 5



Dš no.5 = Copenhagen 10099 (Face)  
National Museum, Copenhagen. Dept of Classical and Near Eastern Antiquities

Planche 6



Dš no.5 = Copenhagen 10099 (Rev.)  
National Museum, Copenhagen. Dept of Classical and Near Eastern Antiquities

ORBIS BIBLICUS ET ORIENTALIS — Lieferbare Bände / volumes disponibles

- Bd. 215 SÉAMUS O'CONNELL: *From Most Ancient Sources*. The Nature and Text-Critical Use of Greek Old Testament Text of the Complutensian Polyglot Bible. XII–188 pages. 2006.
- Bd. 216 ERIKA MEYER-DIETRICH: *Senebi und Selbst*. Personenkonstituenten zur rituellen Wiedergeburt in einem Frauensarg des Mittleren Reiches. XII–412 Seiten, 26 Tafeln. 2006.
- Bd. 218 STEFAN ZAWADZKI: *Garments of the Gods*. Studies on the Textile Industry and the Pantheon of Sippar according to the Texts from the Ebabbar Archive. XXIV–264 pages. 2006.
- Bd. 219 CARSTEN KNIGGE: *Das Lob der Schöpfung*. Die Entwicklung ägyptischer Sonnen- und Schöpfungshymnen nach dem Neuen Reich. XII–372 Seiten. 2006.
- Bd. 220 SILVIA SCHROER (ed.): *Images and Gender*. Contributions to the Hermeneutics of Reading Ancient Art. 392 pages, 29 plates. 2006.
- Bd. 221 CHRISTINE STARK: *«Kultprostitution» im Alten Testament?* Die Qedeschen der Hebräischen Bibel und das Motiv der Hurerei. 262 Seiten. 2006.
- Bd. 222 DAGMAR PRUIN: *Geschichten und Geschichte*. Isebel als literarische und historische Gestalt. XII–424 Seiten. 2006.
- Bd. 223 PIERRE COULANGE: *Dieu, ami des pauvres*. Etude sur la connivence entre le Très-Haut et les petits. 304 pages. 2007.
- Bd. 224 ANDREAS WAGNER (Hrsg.): *Parallelismus membrorum*. 320 Seiten. 2007.
- Bd. 225 CHRISTIAN HERRMANN: *Formen für ägyptische Fayencen aus Qantir II*. Katalog der Sammlung des Franciscan Biblical Museum, Jerusalem, und zweier Privatsammlungen. 176 Seiten. 2007.
- Bd. 226 JENS HEISE: *Erinnern und Gedenken*. Aspekte der biographischen Inschriften der ägyptischen Spätzeit. IV–396 Seiten. 2007.
- Bd. 227 HENRIKE FREY-ANTHES: *Unheilsmächte und Schutzgenien, Antiwesen und Grenzgänger*. Vorstellungen von Dämonen im alten Israel. 384 Seiten. 2007.
- Bd. 228 BOB BECKING: *From David to Gedaliah*. The Book of Kings as Story and History. XII–236 pages. 2007.
- Bd. 229 ULRIKE DUBIEL: *Amulette, Siegel und Perlen*. Studien zu Typologie und Tragesitte im Alten und Mittleren Reich. 250 Seiten. 2007.
- Bd. 230 MARIANA GIOVINO: *The Assyrian Sacred Tree*. A History of Interpretations. VIII–314 pages. 2007.
- Bd. 231 PAUL KÜBEL: *Metamorphosen der Paradieserzählung*. X–246 Seiten. 2007.
- Bd. 232 SARIT PAZ: *Drums, Women, and Goddesses*. Drumming and Gender in Iron Age II Israel. XII–156 pages. 2007.
- Bd. 233 INNOCENT HIMBAZA / ADRIAN SCHENKER (éds.): *Un carrefour dans l'histoire de la Bible*. Du texte à la théologie au II<sup>e</sup> siècle avant J.-C. X–158 pages. 2007.
- Bd. 234 RICARDO TAVARES: *Eine königliche Weisheitslehre?* Exegetische Analyse von Sprüche 28–29 und Vergleich mit den ägyptischen Lehren Merikaras und Amenemhats. XIV–314 Seiten. 2007.
- Bd. 235 MARKUS WITTE / JOHANNES F. DIEHL (Hrsg.): *Israeliten und Phönizier*. Ihre Beziehungen im Spiegel der Archäologie und der Literatur des Alten Testaments und seiner Umwelt. VIII–304 Seiten. 2008.

- Bd. 236 MARCUS MÜLLER-ROTH: *Das Buch vom Tage*. XII–644 Seiten. 2008.
- Bd. 237 KARIN N. SOWADA: *Egypt in the Eastern Mediterranean during the Old Kingdom*. XXIV–312 pages, 48 figures, 19 plates. 2009. Bd. 238 WOLFGANG KRAUS (Hrsg.) / OLIVIER MUNNICH (éd.): *La Septante en Allemagne et en France / Septuaginta Deutsch und Bible d'Alexandrie*. XII–316 Seiten. 2009.
- Bd. 239 CATHERINE MITTERMAYER: *Enmerkara und der Herr von Arata*. Ein ungleicher Wettstreit. VI–426 Seiten, XIX Tafeln. 2009.
- Bd. 240 ELIZABETH A. WARAKSA: *Female Figurines from the Mut Precinct*. Context and Ritual Function. XII–252 pages. 2009.
- Bd. 241 DAVID BEN-SHLOMO: *Philistine Iconography*. A Wealth of Style and Symbolism. XII–236 pages. 2010.
- Bd. 242 JOEL M. LEMON: *Yabweh's Winged Form in the Psalms*. Exploring Congruent Iconography and Texts. XIV–244 pages. 2010.
- Bd. 243 AMR EL HAWARY: *Wortschöpfung*. Die Memphitische Theologie und die Siegesstelle des Pije – zwei Zeugen kultureller Repräsentation in der 25. Dynastie. XIV–532 Seiten. 2010.
- Bd. 244 STEFAN H. WÄLCHLI: *Gottes Zorn in den Psalmen*. Eine Studie zur Rede vom Zorn Gottes in den Psalmen im Kontext des Alten Testaments. 200 Seiten. 2012.
- Bd. 245 HANS ULRICH STEYMANS (Hrsg.): *Gilgamesch*. Ikonographie eines Helden. Gilgamesh: Epic and Iconography. XII–464 Seiten, davon 102 Seiten Abbildungen. 2010.
- Bd. 246 DONNA LEE PETTER: *The Book of Ezekiel and Mesopotamian City Laments*. XXVI–208 pages. 2011.
- Bd. 247 ERIKA FISCHER: *Tell el-Far'ab (Süd)*. Ägyptisch-levantinische Beziehungen im späten 2. Jahrtausend v. Chr. X–442 Seiten, davon 100 Seiten Abbildungen. 2011.
- Bd. 248 THIERRY PETIT: *Ædipe et le Chérubin*. Les sphinx levantins, cypriotes et grecs comme gardiens d'Immortalité. X–390 pages. 90 pages d'illustrations. 2011.
- Bd. 249 WALTER DIETRICH (Hrsg.): *Seitenblicke*. Literarische und historische Studien zu Nebenfiguren im zweiten Samuelbuch. 472 Seiten. 2011.
- Bd. 250 JEAN-MARIE DURAND / THOMAS RÖMER / MICHAEL LANGLOIS (éds.): *Le jeune héros*. Recherches sur la formation et la diffusion d'un thème littéraire au Proche-Orient ancien. 376 pages. 2011.
- Bd. 251 MARGARET JAKUES (Hrsg.): *Klagetraditionen*. Form und Funktion der Klage in den Kulturen der Antike. 120 Seiten. 2011.
- Bd. 252 MICHAEL LANGLOIS: *Le texte de Josué 10*. Approche philologique, épigraphique et diachronique. 278 pages. 2011.
- Bd. 253 PAUL BÉRÉ: *Le second Serviteur de Yhwh*. Un portrait exégétique de Josué dans le livre éponyme. XVI–284 pages. 2012.
- Bd. 254 GODEFROID BAMBI KILUNGA: *Prééminence de YHWH ou autonomie du prophète*. Étude comparative et critique des confessions de Jérémie dans le texte hébreu masorétique et la «Septante». XVI–224 pages. 2012.
- Bd. 255 MAYER GRUBER / SHMUEL AHITUV / GUNNAR LEHMANN / ZIPORA TALSHIR (eds.): *All the Wisdom of the East*. Studies in Near Eastern Archaeology and History in Honor of Eliezer D. Oren. XXVIII–568 pages. 2012.
- Bd. 256 CATHERINE MITTERMAYER / SABINE ECKLIN (Hrsg.): *Altorientalische Studien zu Ehren von Pascal Attinger*. mu-ni u<sub>4</sub> ul-li<sub>2</sub>-a-aš ḡa<sub>2</sub>-ḡa<sub>2</sub>-de<sub>3</sub>. XVIII–458 Seiten. 2012.
- Bd. 257 JEAN-MARIE DURAND / THOMAS RÖMER / JÜRGEN HUTZLI (éds.): *Les vivants et leurs morts*. X–294 pages. 2012.



- Bd. 258 RICHARD JUDE THOMPSON: *Terror of the Radiance*. Aššur Covenant to YHWH Covenant. X–296 pages. 2013.
- Bd. 259 JULIA M. ASHER-GREVE / JOAN GOODNICK WESTENHOLZ: *Goddesses in Context*. On Divine Powers, Roles, Relationships and Gender in Mesopotamian Textual and Visual Sources. XII-460 pages, including 155 figures. 2013.
- Bd. 260 STEFAN ZAWADZKI: *Garments of the Gods*. Vol. 2: Texts. XIV–768 pages. 2013.
- Bd. 261 EVA ANDREA BRAUN-HOLZINGER: *Frühe Götterdarstellungen in Mesopotamien*. VIII–238 Seiten mit 46 Bildtafeln. 2013.
- Bd. 262 JOSHUA AARON ROBERSON: *The Awakening of Osiris and the Transit of the Solar Barques*. Royal Apotheosis in a Most Concise Book of the Underworld and Sky. XII–184 pages. 2013.
- Bd. 263 DAVID T. SUGIMOTO (ed.): *Transformation of a Goddess: Ishtar – Astarte – Aphrodite*. XIV–234 pages with 124 illustrations. 2014.
- Bd. 264 LUDWIG D. MORENZ: *Anfänge der ägyptischen Kunst*. Eine problemgeschichtliche Einführung in ägyptologische Bild-Anthropologie. 288 Seiten, 164 Abbildungen. 2014.
- Bd. 265 JEAN-MARIE DURAND / THOMAS RÖMER / MICAËL BÜRKI (éds.): *Comment devient-on prophète?* Actes du colloque organisé par le Collège de France, Paris, les 4-5 avril 2011. XII-236 pages. 2014.
- Bd. 266 PATRICK M. MICHEL: *Le culte des pierres à Emar à l'époque hittite*. VIII-320 pages, 14 figures. 2014.
- Bd. 267 CHRISTIAN FREVEL / KATHARINA PYSCHNY / IZAK CORNELIUS (eds.): *A «Religious Revolution» in Yehûd?* The Material Culture of the Persian Period as a Test Case. X-450 pages with 287 illustrations. 2014.
- Bd. 268 ERIKA BLEIBTREU / HANS ULRICH STEYMANS (Hrsg.): *Editio Porada* zum 100. Geburtstag. A Centenary Volume. X-658 Seiten mit zahlreichen Abbildungen. 2014.
- Bd. 269 ANGELIKA LOHWASSER (Hrsg.): *Skarabäen des 1. Jahrtausends*. Ein Workshop in Münster am 27. Oktober 2012. VIII-208 Seiten mit zahlreichen Abbildungen und 6 Farbtafeln. 2015.
- Bd. 270 ANDREAS WAGNER (Hg.): *Göttliche Körper – Göttliche Gefühle*. Was leisten anthropomorphe und anthropopathische Götterkonzepte im Alten Orient und im Alten Testament? X-286 Seiten. 2014.
- Bd. 271 JEAN-GEORGES HEINTZ: *Prophétisme et Alliance*. Des Archives royales de Mari à la Bible hébraïque. XXXIV-374 pages. 28 illustrations. 2015.
- Bd. 272 ELISABETH VON DER OSTEN-SACKEN: *Untersuchungen zur Geflügelwirtschaft im Alten Orient*. XVI-676 Seiten, 245 Abbildungen, 14 Karten, 25 Tabellen, 29 Grafiken. 2015.
- Bd. 273 MARGARET JAQUES: *«Mon dieu qu'ai-je fait?»* Les diğir-ša-dab(5)-ba et la piété privée en Mésopotamie. Avec une contribution de Daniel Schwemer. XIV-480 pages. 2015.
- Bd. 274 JEAN-MARIE DURAND / MICHAËL GUICHARD / THOMAS RÖMER (éds.): *Tabou et transgressions*. Actes du colloque organisé par le Collège de France, Paris, les 11 et 12 avril 2012. XII-324 pages. 2015.
- Bd. 275 INNOCENT HIMBAZA (ed.): *Making the Biblical Text*. Textual Studies in the Hebrew and the Greek Bible. Publications of the Institut Dominique Barthélemy, 1. X-206 pages. 2015.

ACADEMIC PRESS FRIBOURG  
VANDENHOECK & RUPRECHT GÖTTINGEN

## SONDERBÄNDE / VOLUMES HORS SÉRIE

CATHERINE MITTERMAYER: *Altbabylonische Zeichenliste der sumerisch-literarischen Texte*. XII–292 Seiten. 2006.

SUSANNE BICKEL / RENÉ SCHURTE / SILVIA SCHROER / CHRISTOPH UEHLINGER (eds.): *Bilder als Quellen / Images as Sources*. Studies on ancient Near Eastern artefacts and the Bible inspired by the work of Othmar Keel. XLVI–560 pages. 2007.

## ORBIS BIBLICUS ET ORIENTALIS, SERIES ARCHAEOLOGICA

- Bd. 9 CLAUDE DOUMET: *Sceaux et cylindres orientaux: la collection Chiba*. Préface de Pierre Amiet. 220 pages, 24 pages d'illustrations. 1992.
- Bd. 10 OTHMAR KEEL: *Corpus der Stempelsiegel-Amulette aus Palästina/Israel*. Von den Anfängen bis zur Perserzeit. Einleitung. 376 Seiten mit 603 Abbildungen im Text. 1995.
- Bd. 11 BEATRICE TEISSIER: *Egyptian Iconography on Syro-Palestinian Cylinder Seals of the Middle Bronze Age*. XII–224 pages with numerous illustrations, 5 plates. 1996.
- Bd. 12 ANDRÉ B. WIESE: *Die Anfänge der ägyptischen Stempelsiegel-Amulette*. Eine typologische und religionsgeschichtliche Untersuchung zu den «Knopfsiegeln» und verwandten Objekten der 6. bis frühen 12. Dynastie. XXII–366 Seiten mit 1426 Abbildungen. 1996.
- Bd. 13 OTHMAR KEEL: *Corpus der Stempelsiegel-Amulette aus Palästina/Israel*. Von den Anfängen bis zur Perserzeit. Katalog Band I. Von Tell Abu Farāğ bis ʿAtlit. VIII–808 Seiten mit 375 Phototafeln. 1997.
- Bd. 14 PIERRE AMIET / JACQUES BRIEND / LILIANE COURTOIS / JEAN-BERNARD DUMORTIER: *Tell el Farʿ ab*. Histoire, glyptique et céramologie. 100 pages. 1996.
- Bd. 15 DONALD M. MATTHEWS: *The Early Glyptic of Tell Brak*. Cylinder Seals of Third Millennium Syria. XIV–312 pages, 59 plates. 1997.
- Bd. 17 OLEG BERLEV / SVETLANA HODJASH: *Catalogue of the Monuments of Ancient Egypt*. From the Museums of the Russian Federation, Ukraine, Bielorrussia, Caucasus, Middle Asia and the Baltic States. XIV–336 pages, 208 plates. 1998.
- Bd. 18 ASTRID NUNN: *Der figürliche Motivschatz Phöniziens, Syriens und Transjordaniens vom 6. bis zum 4. Jahrhundert v. Chr.* 280 Seiten und 92 Seiten Illustrationen. 2000.
- Bd. 19 ANDREA M. BIGNASCA: *I kernoi circolari in Oriente e in Occidente*. Strumenti di culto e immagini cosmiche. XII–328 Seiten, Tafeln und Karten inbegriffen. 2000.
- Bd. 20 DOMINIQUE BEYER: *Emar IV. Les sceaux. Mission archéologique de Meskéné-Emar. Recherches au pays d'Aštata*. XXII–496 pages, 66 planches. 2001.
- Bd. 21 MARKUS WÄFLER: *Tall al-Ḥamīdīya 3*. Zur historischen Geographie von Idamaras, zur Zeit der Archive von Mari<sup>2</sup>) und Subat-enlil/Seḫnā. Mit Beiträgen von Jimmy Brignoni und Henning Paul. 304 Seiten. 14 Karten. 2001.
- Bd. 22 CHRISTIAN HERRMANN: *Die ägyptischen Amulette der Sammlungen BIBEL+ORIENT der Universität Freiburg Schweiz*. X–294 Seiten, davon 126 Bildtafeln inbegriffen. 2003.
- Bd. 23 MARKUS WÄFLER: *Tall al-Ḥamīdīya 4*. Vorbericht 1988–2001. 272 Seiten. 20 Pläne. 2004.
- Bd. 24 CHRISTIAN HERRMANN: *Ägyptische Amulette aus Palästina/Israel*. Band III. XII–364 Seiten, davon 107 Seiten Bildtafeln. 2006.

- Bd. 25 JÜRG EGGLER / OTHMAR KEEL: *Corpus der Siegel-Amulette aus Jordanien*. Vom Neolithikum bis zur Perserzeit. XVIII–518 Seiten. 2006.
- Bd. 26 OSKAR KÄELIN: «*Modell Ägypten*». Adoption von Innovationen im Mesopotamien des 3. Jahrtausends v. Chr. 208 Seiten. 2006.
- Bd. 27 DAPHNA BEN-TOR: *Scarabs, Chronology, and Interconnections*. Egypt and Palestine in the Second Intermediate Period. XII–212 text pages, 228 plates. 2007.
- Bd. 28 JAN-WAALKE MEYER: *Die eisenzeitlichen Stempelsiegel aus dem 'Amuq-Gebiet*. Ein Beitrag zur Ikonographie altorientalischer Siegelbilder. X–662 Seiten. 2008.
- Bd. 29 OTHMAR KEEL: *Corpus der Stempelsiegel-Amulette aus Palästina/Israel*. Von den Anfängen bis zur Perserzeit. Katalog Band II: Von Bahan bis Tel Eton. XIV–642 Seiten, davon 305 mit Fotos und Zeichnungen. 2010.
- Bd. 30 RAZ KLETTER / IRIT ZIFFER / WOLFGANG ZWICKEL: *Yavneh I. The Excavation of the «Temple Hill» Repository Pit and the Cult Stands*. XII–298 pages, 29 colour and 147 black and white plates. 2010.
- Bd. 31 OTHMAR KEEL: *Corpus der Stempelsiegel-Amulette aus Palästina/Israel*. Von den Anfängen bis zur Perserzeit. Katalog Band III: Von Tell el-Far'a Nord bis Tell el-Fir. VIII–460 Seiten, davon 214 mit Fotos und Zeichnungen. 2010.
- Bd. 32 KARIN ROHN: *Beschriftete mesopotamische Siegel der Frühdynastischen und der Akkad-Zeit*. 476 Seiten, davon 66 Bildtafeln. 2011.
- Bd. 33 OTHMAR KEEL: *Corpus der Stempelsiegel-Amulette aus Palästina/Israel*. Von den Anfängen bis zur Perserzeit. Katalog Band IV: Von Tel Gamma bis Chirbet Husche. Mit Beiträgen von Baruch Brandl, Daphna Ben-Tor und Leonardo Pajarola. XVI–720 Seiten, mit Fotos und Zeichnungen. 2013.
- Bd. 34 AMIR GOLANI: *Jewelry from Iron Age II Levant*. VIII–328 pages, including 35 plates with figures. 2013.
- Bd. 36 RAZ KLETTER / IRIT ZIFFER / WOLFGANG ZWICKEL: *Yavneh II. The «Temple Hill» Repository Pit*. XIV–290 pages + 72 plates and pictures. 2015.

ACADEMIC PRESS FRIBOURG  
VANDENHOECK & RUPRECHT GÖTTINGEN

## Résumé

Le corpus des prières pénitentielles au dieu personnel dont la signature est KA-inim-ma diġir šà-dab(5)-ba gur-ru-da-kam “Formule incantatoire pour retourner le “cœur noué” du dieu”, nous donne un aperçu de ce qu’était la “piété privée” pour les habitants de Mésopotamie. Les témoins connus des prières diġir šà-dab(5)-ba sumériennes, akkadiennes et bilingues sont édités ici en y intégrant les nouveaux textes. Trois prières hittites inspirées des diġir šà-dab(5)-ba sont éditées par Daniel Schwemer dans un chapitre séparé.

Il existe de nombreux rituels mentionnant les diġiršadaba comme *ilī ul īdi* “Mon dieu, je ne savais pas”, *Bīt rimki*, *Šurpu*, *Šamaš-šum-ukin Dream Rituals*, ainsi que les textes thérapeutiques de la série SA.GIG, les textes magiques et les textes divinatoires qui sont aussi édités et analysés ici.

Les aspects religieux, comme la piété personnelle et les explications du mal, mais aussi les aspects littéraires, comme l’emploi de métaphores caractéristiques, et enfin les aspects historiques, à savoir la transmission des textes religieux, ont été analysés systématiquement.

## About this book

The corpus of penitential prayers to the personal god that bear the signature KA-inim-ma diġir šà-dab(5)-ba gur-ru-da-kam “Incantation to return the ‘tied heart’ of the god” gives us an overview of how the inhabitants of Mesopotamia represented to themselves what we would call «private piety». Focusing on this corpus, this book includes texts from the genre’s origin in Old Babylonian private devotion up to its use in official Assyrian royal rituals.

The Old Babylonian corpus consists of about 10 tablets in Sumerian that were excavated in various Mesopotamian cities. These tablets include only one prayer, addressed to the personal god. This prayer gives an idea of the wealth of metaphors used to talk about guilt, shame or sorrow. Identical metaphors appear in similar literary texts and letters.

The texts of the Assyrian corpus are either bilinguals (Akkadian and Sumerian) or purely Akkadian. Most of them were discovered in Assurbanipal’s library in Nineveh. The Akkadian texts consist of a corpus of prayers in which the Old Babylonian prayer is the fifth one. This prayer derived directly from the ancient Sumerian diġir šà-dab(5)-ba and was incorporated into official royal rituals, where it took on the character of an «incantation-prayer». The other prayers of the corpus are found in different rituals like *Bīt rimki*, *Šurpu*, *Šamaš-šum-ukin Dream Rituals*, and therapeutic texts of the SA.GIG series, magical texts and omen texts. The prayers were first published in 1974, but without the rituals. However, prayers and rituals should be analysed both individually and as a whole, while considering their connexions and differences.

The corpus of Hittite prayers to the Sun God from 13th century Anatolia embodies isolated clauses borrowed from the Sumerian diġir šà-dab(5)-ba. The research published here considers the migration of these sentences from the Sumerian corpus to the Hittite texts, and analyses their use and interpretations in the new context. The Hittite texts are published by Daniel Schwemer in a separate chapter.

The whole corpus is important for religious studies. First, it provides insight into private devotion in Mesopotamia, still a very little known topic. Second, the problem of evil is treated, its causes and its deflection or palliation. Naturally, evil is a source of emotions and the way these emotions are expressed in prayers has to be considered in comparison with other kinds of expressions in Mesopotamian culture. Finally, the way a text changes while traveling from one place to another and from one period to another has to be analysed. The study of this corpus illustrates how both historical and synthetic analyses can interact and support each other in order to enhance our understanding of religion in the ancient Near East.